

А. А. Алтмышбаев



**ОЧЕРК
ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ
КИРГИЗИИ**

ФРУНЗЕ «ИЛИМ» 1985

Настоящий филолог не имеет права быть только лингвистом. За явлениями языка он должен видеть самый язык, а через него — мышление, ум. За романом или стихотворением он должен уметь разглядеть творческий гений народа. Филолог должен быть и историком, но таким, который видит в истории всю целостность жизни, борьбы и творчества.

Н. И. Конрад

АКАДЕМИЯ НАУК КИРГИЗСКОЙ ССР

Институт философии и права

А. А. АЛТМЫШБАЕВ

Очерк истории развития
общественно-политической
и философской мысли
в дореволюционной Киргизии

Издательство «Илим»

Фрунзе 1985

В монографии впервые исследуются основные этапы и направления развития общественно-политической и философской мысли киргизов дореволюционной эпохи, охватывающей более десяти столетий.

Рассчитана на широкий круг читателей.

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии и права
и принято РИСО АН Киргизской ССР*

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор *А. Н. Нарынбаев*

Рецензенты: доктор исторических наук,
академик АН КиргССР *С. И. Ильясов*,
доктор философских наук, профессор *А. А. Брудный*

© Издательство «Илим», 1985 г.

В В Е Д Е Н И Е

Киргизская Советская Социалистическая Республика одна из пятнадцати равных братских республик, образующих первое в мире социалистическое государство — Союз Советских Социалистических Республик.

Киргизская ССР расположена на юго-востоке СССР. Ее территория равна 198,5 тыс. км², население (на 1 января 1981 г.) составляет 3653 тыс. человек.

Коренное население республики — киргизы, которые, как считают историки, являются одним из древнейших народов Центральной Азии. Этот народ, так рано вступивший на историческую арену, на протяжении всех минувших веков был лишен мира и условий, необходимых для плодотворного труда — он постоянно подвергался притеснению со стороны более сильных племен. Внутреннее положение народа характеризовалось кочевым и полукочевым образом жизни, отсутствием централизованного управления, национальной экономики и культуры и т. п. Все это тормозило развитие производительных сил. Более того, в определенные моменты истории само существование народа, неприкосновенность его родины оказывались в крайней опасности.

Только Великая Октябрьская социалистическая революция принесла киргизскому народу долгожданную политическую свободу и счастье. После победы Великого Октября трудящиеся Киргизии впервые в своей истории получили национальную государственность — сначала в виде автономной области и автономной республики, а затем и союзной республики. «Октябрь, — сказано в постановлении ЦК КПСС "О 60-й годовщине образования Союза Советских Социалистических Республик", — разбил цепи социального и национального гнета, поднял к самостоятельному историческому творчеству все народы нашей страны. Установление власти рабочего класса, общественной собственности на средства

производства заложило прочный фундамент свободного развития наций и народностей, их тесного единства и дружбы»¹.

Прошло с того счастливого дня менее 70 лет. А сегодня не узнать страну киргизов. Социалистические преобразования в республике стали возможны благодаря труду киргизстанцев под руководством ленинской партии, помощи народов СССР, в первую очередь великого русского народа, во имя светлого будущего — коммунизма.

Отсталая страна кочевников и полукочевников стала современной индустриально-аграрной советской социалистической республикой. Киргизы, как и ряд других ранее отсталых народов, прошли путь от букваря для школ ликбеза до академии наук, от фольклора до современной большой литературы и искусства социалистического реализма.

Наряду с коренными политическими, экономическими и культурными изменениями под влиянием идеологии марксизма-ленинизма меняется и мировоззрение народа. По мере роста материальной и научно-технической базы раздвигаются былые рамки обыденного сознания коренного населения Киргизии, оно все более приближается к уровню научно-теоретического знания. Произошло то, о чем пророчески говорил К. Маркс: «В самом акте производства изменяются не только объективные условия..., но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык»². Правильное освещение процесса становления самосознания, классового сознания тесно связано с пониманием всемирной истории, ее закономерностей.

Существует два противоположных взгляда на историю — идеалистический и материалистический. Для примера достаточно привести идеалистическую концепцию Гегеля и материалистическую теорию Энгельса.

Гегель всемирную историю рассматривает как результат развития свободного духа, сознания. Этот про-

цесс, по мнению философа, проходит три ступени развития. Первой ступенью его является «погружение духа в естественность. Вторая ступень — это выход из этого состояния и сознание своей свободы. Но этот первый отрыв (от естественности) не полон и частичен... Третьей ступенью является возвышение от этой еще частной свободы до ее чистой всеобщности, до самосознания и сознания собственного достоинства самой сущности духовности»³.

Вместе с тем Гегель предупреждает, что вышеуказанный процесс, его ступени развития являются лишь общим принципом «движения вперед от несовершенного к более совершенному», располагая в то же время «лишь возможностью»⁴.

Несмотря на идеалистическое понимание возникновения всемирной истории, у Гегеля содержится «зародыш» диалектического характера развития данного процесса. Он рассматривает историю как «стремление», идущее от низшего к высшему путем преодоления «собственной противоположности».

Далее Гегель указывает, что всемирная «история начинается лишь с того времени, когда в мире начинает осуществляться разумность, а не с того времени, когда она является еще только возможностью в себе, — с того времени, когда существует такое состояние, при котором она проявляется в сознании, воле и действии»⁵.

Отсюда понятно, что по Гегелю, до самосознания духа, т. е. до осознающего себя субъекта, индивидуума и общественного человека и централизованного государства, нет истории человечества. Он так и заключает: «Народы могут долго прожить без государства, прежде чем им удастся достигнуть этого своего назначения, и при этом они даже могут достигнуть значительного развития в известных направлениях. Из вышензложенных соображений вытекает, что рассмотрение этого доисторического времени не входит в нашу задачу»⁶.

В отличие от Гегеля, идеалистически понимавшего возникновение всемирной истории, основоположники научного коммунизма К. Маркс и Ф. Энгельс дали этому

³ Гегель. Сочинения, т. VIII. — М.; Л., 1935, 1954.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 57.

⁶ Там же.

¹ Правда, 1982, 21 февраля.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 483—484.

процессу материалистическое объяснение. Еще в «Немецкой идеологии» (1845—1846 гг.) они указывали, что «люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии "делать историю". Но для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт, это — производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни»⁷.

Отдав должное диалектическому методу Гегеля в области изучения истории, Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884 г.) изложил свое, материалистическое понимание истории. Он использовал гегелевскую триаду о всемирной истории, его диалектическую идею о самодвижении духа, сознания, отбросив идеалистическую сторону. Непосредственной же причиной написания Ф. Энгельсом этой работы явился выход книги Л. Моргана «Древнее общество».

Исследование Л. Моргана дало богатейший материал о социальном строе североамериканских индейцев. Смерть помешала К. Марксу написать специальную работу, в которой он хотел дать оценку научного значения труда «Древнее общество». То, что не успел автор «Капитала», сделал Ф. Энгельс, который в предисловии к первому изданию «Происхождения семьи, частной собственности и государства» писал: «Нижеследующие главы представляют собой в известной мере выполнение завещания. Не кто иной, как Карл Маркс собирался изложить результаты исследований Моргана в связи с данными своего — в известных пределах я могу сказать нашего — материалистического изучения истории и только таким образом выяснить все их значение. Ведь Морган в Америке по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом сорок лет тому назад, и, руководствуясь им, пришел, при сопоставлении варварства и цивилизации, в главных пунктах к тем же результатам, что и Маркс»⁸.

Историю развития человечества Ф. Энгельс делил на три основные ступени: дикость, варварство, цивилизация⁹. При этом он указывает на основные признаки

⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 26.

⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 25.

⁹ Там же, с. 28.

каждой ступени, вооружая читателя материалистической методологией изучения истории, руководствуясь которой нетрудно разобраться в зигзагах истории любого народа и любой страны.

Пользуясь этой методологией, мы и проследим сложную историю развития социально-политической и философской мысли киргизского народа.

Возможно, что периодизация всемирной истории, данная Ф. Энгельсом в его книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства», применима к истории киргизов не полностью. Учитывая специфику истории региона, где киргизы живут с древнейших времен, советские историки считают, что после разложения первобытнообщинного строя они пережили родо-племенную строй, которой продолжался до конца V века н. э. С VI века установились феодальные отношения, которые господствовали в общественной жизни киргизов до конца XIX века¹⁰.

Добровольное вхождение Киргизии в состав пореформенной России в середине XIX века ускорило социальное развитие народа, который в результате победы Великого Октября перешел к социализму, минуя стадию капиталистического развития.

Общественно-экономические формации в истории киргизского общества трудно выделить в «чистом виде». Это объясняется тем, что киргизские племена в древние эпохи жили в окружении крупных союзов племен и государств, таких, как Китай, Иран и т. д. От характера отношений крупных государств того периода во многом зависело общественно-экономическое и политическое развитие киргизов, которых тогда китайцы называли гянь-гунями.

Известный востоковед-тюрколог академик В. В. Бартольд, специально изучавший древнюю историю киргизов, отмечал, что в современной Средней Азии почти нет другого такого народа, название которого так рано упоминалось бы в исторической литературе¹¹. Об этом ученый писал в 1927 году, через год после того, как

¹⁰ История Киргизской ССР, т. I. — Фрунзе, 1984, с. 220—290.

¹¹ Бартольд В. В. Киргизы (Исторический очерк). — Фрунзе, 1943, с. 13.

многострадальный киргизский народ наконец получил свою национальную государственность в форме Киргизской Автономной Советской Социалистической Республики.

Но как долог и тернист был для киргизов этот путь, отчет которого, судя по источникам, начался с 201 года до н. э.! Лишь с 1917 года, после победы Великой Октябрьской социалистической революции киргизы наравне с другими народами Страны Советов снова заняли свое законное место во всемирной истории человечества. Снова потому, что киргизы, будучи одним из древнейших народов Азии, часто и на несколько столетий уходили со страниц истории.

Что же сохранила для нас о прошлом киргизов история?

Сведения истории о прошлом киргизов условно можно разделить на два вида — письменные и устно-фольклорные. Так, в древнем китайском письменном сообщении, часто приводимом в работах известных востоковедов, облик далеких предков киргизов и расположение их страны описываются в следующих словах: «Хагяс есть древнее государство Гянь-гунь. Оно лежит от Хами на запад, от Харашара на север, подле Белых гор...

Жители вообще рослы, с рыжими волосами, с румяным лицом и голубыми глазами... Мужчины носили кольцо в ушах. Они горды и стойки. Храбрые из них татуируют руки себе, а женщины, по выходе замуж, татуируют себе шею. Оба пола живут нераздельно»¹².

На основе этих примет, внешне отличающих «хагясов» от местных монголо-тунгусских племен Центральной Азии, можно предположить, что предки хагясов по физическим признакам были ближе к азиатским скифам, чем к монголо-тунгусским племенам. Отсюда следует, что предки киргизов были не из местных монголо-тунгусских племен Центральной Азии, а из скифо-сакских племен.

Существуют различные точки зрения о месторасположении древних киргизских племен. Профессор А. Н. Бернштам, внесший большой вклад в изучение

¹² Цит. по: Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. — М.; Л., 1950, с. 350—351.

истории киргизского народа, вслед за академиком В. В. Бартольдом считал, что древнейшие предки киргизов жили на Енисее и оттуда затем переселились в Семиречье и на Тянь-Шань, а оставшаяся на Енисее часть их потом составила костяк нынешнего хакасского народа.

Другие историки, в частности М. Айтбаев, считают, что древнейшими предками тюркских племен, в том числе киргизов, были саки и усунни, жившие в Семиречье и на Тянь-Шане, а затем расселившиеся до Енисея, и оба очага сако-усуней участвовали в образовании современного киргизского народа.

Я также считаю, что саки и усунни были действительно древнейшими предками многих современных тюркоязычных народов, в том числе киргизов, и они постоянно проживали на современной территории, входя в разные эпохи в состав тюркского племенного союза, а после распада этого союза получили свое настоящее название киргизов, казахов, уйгуров и т. д. Однако киргизы в еще окончательно не уточненную нами эпоху были насильно переселены на Алтай и в другие восточные азиатские районы, а потом при благоприятных обстоятельствах возвратились на прежние места.

Мы еще больше убеждаемся в правильности данного предположения, когда читаем в известном киргизском эпосе «Манас»:

Алооке деген кан чыгып,
Айбатынан жан чыгып

Жайнап жаткан кыргыздын
Жаккан отун очүрүп,
Жалпы баарын көчүрүп,

Бирөө тентип Алтайга,
Бирөө тентип Калгайга,
Бирөө тентип Эренге
Бирөө түшүп кетти теренге.
Кей Кашкардын ар жагы,
Кебез тоонун бер жагы,
Бирөө ошол жерди жай кылды

Курган журт бет-бетинен кангырады¹³.

¹³ Манас, т. I. — Фрунзе, 1958, с. 7—8.

(Появится Алооке-хан,
Душа уйдет в пятки,
Когда услышишь это имя.

Разрушил он очаги
Мирно живущих киргизов,
Выселив их с родины.

Одни (киргизы) ушли на Алтай,
Другие бродят по Кангаю.
Иные вообще канули в бездну
(т. е. умерли).

Еще немало скитается
За Кашгаром¹⁴.

В эпосе не сказано, когда это произошло. Но из дальнейшего повествования выясняется, что предки киргизов жили в долине Таласа, что их оттесняли оттуда на восток китайско-джунгарские захватчики. Три поколения киргизов, возглавляемые своими легендарными батырами, собрав силы, бились с захватчиками, чтобы вернуться на родину.

Как уже отмечалось, исторический путь киргизов до их вхождения в состав России был очень сложным. Вытеснение из родного края, насильственная ассимиляция киргизского населения были в прошлом в порядке вещей. Поэтому, опираясь на хроники как на исторические документы, помогающие выяснить древнюю историю киргизов, мы, однако, не должны упускать из виду то обстоятельство, что китайские писцы, как бы ни старались быть объективными при освещении положения киргизов, не могли не отразить официального отношения китайских императоров к «варварам», каковыми считали «небесные сыны» всех кочевников севера. В этом отношении нельзя не согласиться с мнением К. Г. Менгеса, американского востоковеда, который не без основания пишет следующее: «Ни китайские, ни западные источники во все времена не дали ясного различия между различными кочевыми группами, часто называя их родовым именем, которое должно было становиться в те времена уничижительным названием, как скифы, а более

¹⁴ Здесь и далее перевод наш.

всего предавались описанию их дикости, жестокости, коварства, кровожадности и нечистоплотности»¹⁵.

Трудолюбивый китайский народ, имеющий древнюю историю, вместе с народами Вавилона, Греции, Индии, Персии и других стран обогатил мировую цивилизацию рядом научных открытий и технических изобретений. А угнетающий класс — князья, императоры и целая свора нахлебников трудового народа — проводил реакционную политику, направленную на захват земель за пределами самого Китая.

В литературе отмечаются факты высокомерного, великодержавно-шовинистического отношения официального Китая к северным иноплеменным соседям. Например, в одном из китайских документов читаем: «Если у варваров есть государство, положение у них все равно хуже, чем в Среднем государстве, если бы в нем даже и не было государя»¹⁶.

Правители Средней империи не любили пользоваться неханьской лексикой. Всем неханьским народам и странам они давали свои (китайские) имена, например, киргизов называли гянь-гунь, уйгуров — хойху, тюрков — тую и т. п. Даже чужие исконные географические названия «подправляли» по-своему. Например, Фергана по-китайски звучала как Давань, Кашгар — как Сулэ и т. д. В связи с этим еще Н. Я. Бичурин писал, что китайцы из презрения к неханьским народам «приняли за правило голосовые слоги собственных иностранных имен перелagать на свой язык звуками знаков, заключавших в своем смысле какую-либо насмешку»¹⁷.

Из этого факта ясно видно не только высокомерное, националистическое отношение ханьцев к неханьскому миру; здесь главное — их непризнание воли и права на независимость неханьских народов. Это великодержавно-шовинистическое отношение китайских правящих классов к некитайским народам сохранялось до последнего времени. Известный русский востоковед П. К. Козлов, изучавший на месте государственный строй Тибета, писал: «Собственных, раз навсегда принятых названий

¹⁵ Менгес К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». — Л., 1979, с. 42.

¹⁶ Цит. по: Конрад И. И. Запад и Восток. — М., 1966, с. 126.

¹⁷ Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений..., т. I, с. 16.

для каждого отдельного нанчинского хошуна нет. Хошуны принято называть по именам их хошунных начальников»¹⁸.

В трагической судьбе многих сравнительно малочисленных древних народов Центральной Азии роковую роль сыграли главы тогдашних великих держав, в том числе и императоры. Последние, боясь усиления северных соседей-кочевников, открыто шли на любую хитрость, обман, чтобы задержать развитие «варваров»¹⁹. Китайские правители выдавали своих «принцесс» замуж за князей-кочевников, чтобы заключить с последними договор о «мире и родстве»²⁰. Они одаривали не китайских правителей различными чинами и подношениями, чтобы превратить последних в своих послушных холоуев. Когда же те оказывались ненужными китайскому двору, «сыны неба» просто убивали этих «родственников».

Наиболее изощренным методом борьбы с «варварами» у «поднебесных» было натравливание одних кочевников на других, чтобы они сами себя истребили²¹. Этим коварным методом «поднебесные» добились в конце концов падения сначала хуннов, а затем тюрков — наиболее опасных в военном отношении для Китая народов²².

Такой же участи не избежали и древние киргизы, распавшиеся в свое время на не связанные между собой части. И нашлось немало холоуев из числа киргизских князей, которые усердно служили китайским правителям, нанося огромный ущерб собственному народу.

Основную линию великодержавно-шовинистической внешней политики ханьских императоров по отношению к северным «союзникам» — кочевникам — могут охарактеризовать следующие строки документов китайского происхождения: «Хагяс есть небольшой род, который не в состоянии равняться с Домом Тхан; почему дело сие предоставлено было рассмотрению министров обще с прочими членами от 4-го класса и выше. Общее мнение членов было, что хойху (уйгурам. — А. А.) давались грамоты во время их могущества; к счастью, они теперь упали, а для устранения будущих беспокойств не для

¹⁸ Козлов П. К. Монголия и Кам. — М., 1947, с. 174.

¹⁹ Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений..., т. 1, с. 11.

²⁰ Там же, с. 52—55.

²¹ Там же, с. 137—141.

²² Там же, с. 240—241, 280—283.

чего усиливать хагясов. И так сие дело было оставлено»²³.

Вражда между императорами и каганами, однако, была лишь субъективным проявлением объективных противоречий между двумя способами производства (кочевым и оседлым) и производительными силами. Китайцы были оседлыми земледельцами. Скотоводство как менее стабильная и устаревшая форма производства материальных благ не обеспечивало полностью материальных потребностей и постоянно нуждалось в материальных ресурсах земледелия так же, как последнее нуждалось в первом. И эта взаимозависимость на ранних этапах развития выражалась в захватнических нападениях кочевников на земледельцев, и наоборот.

Таким образом, противоречие между земледельцами и кочевниками-скотоводами порождалось тем, что земля как средство аграрного производства находилась в руках земледельцев как частная собственность, тогда как земля как пастбища находилась в руках кочевников-скотовладельцев как общинная собственность²⁴.

Высказывания основоположников марксизма об объективности противоречия между городом и деревней нового времени применимы и к противоречию между кочевниками и земледельцами. Ф. Энгельс писал: «Противоположность (между городом и деревней. — А. А.)... естественная, вернее говоря, исторически возникающая»²⁵.

²³ Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений..., т. 1, с. 357.

²⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 480.

²⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 20—23; т. 18, с. 276.

ГЛАВА I

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КИРГИЗОВ В ЭПОХУ РОДО-ПЛЕМЕННОГО СТРОЯ

1. Общественно-политический строй

В работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельс отмечает 10 признаков рода и родового строя. Во главе родовой общности людей стоит сахема — выборный староста в мирное время и вождь — в военное. Члены рода находятся между собой в единокровной связи. В роде действует право, согласно которому имущество умершего члена переходит в собственность остальных членов данного рода. Защита члена рода и его имущества от посягательства со стороны чужого рода является обязанностью всех членов данного рода. Родовым именем имеют право называться только члены данного рода. Чтобы укрепить силы своего рода, члены его имеют право усыновлять детей или членов другого рода. Род имеет общую могилу для погребения своих умерших членов. Решения родового совета обязательны для членов данного рода и т. п.

Руководствуясь определением Ф. Энгельса рода и родо-племенного строя, попытаемся выяснить характер родового строя древних киргизов. Как уже отмечено, значительная часть древнего периода истории киргизов выпала из поля зрения историков в силу недостаточного числа письменных источников, характеризующих это время. Тем не менее сведения, относящиеся к более позднему времени, в какой-то мере позволяют охарактеризовать предшествующее. Ч. Валиханов¹ и П. П. Семенов-Тянь-Шанский² во время своих путешествий по

¹ Валиханов Чокан. Избранные произведения. — Алма-Ата, 1958, с. 103, 104, 115, 254.

² Семенов-Тянь-Шанский П. П. Путешествие в Тянь-Шань. — М., 1947, с. 243.

Киргизии собрали данные по родо-племенному делению киргизов, на которые обратили внимание последующие исследователи общественного строя киргизов. В частности, Б. Джамгерчинов писал: «В середине XIX в. киргизы, сохранившие еще в своем общественном строе патриархально-родовые формы быта, состояли из нескольких племен. Племена в свою очередь разделялись на отделы, роды, подроды и еще более мелкие подразделения»³.

Энгельсовское определение рода и родового строя не совсем соответствует сущности киргизского родо-племенного союза середины XIX века. В частности, во главе киргизских родов и племен XIX века стояли не выборные сахемы, а родовая знать. Например, предводителем бугунского родо-племенного союза был крупный феодал Боромбай Бекмуратов, а вождем сарыбагышского — известный манап Уметалы Ормонов. За ними сохранялось имя «батыр» (богатырь, предводитель), что напоминало их былую роль племенных вождей. И. Ч. Валиханов, и П. П. Семенов-Тянь-Шанский называли этих киргизских манапов не иначе, как племенными вождями.

В силу ряда исторических условий формирование феодальных отношений у киргизов надолго затянулось, а родовые отношения долго сохраняли свое ведущее положение в обществе. Из перечисленных Ф. Энгельсом признаков родового строя для киргизов середины XIX века характерны лишь некоторые. К ним мы относим следующие: 1. Сохраняло свое значение родовое имя, ибо при встрече с незнакомыми лицами киргизы первым делом спрашивали: «Вы из какого рода?». 2. Семья и имущество умершего члена рода являлись принадлежностью сородичей покойного. 3. Имелось общее место погребения для данного рода. 4. Ссора между племенными вождями явилась причиной войны между племенами бугу и сарыбагыш в середине XIX века в Северной Киргизии. 5. Запрещение брака внутри рода и в то же время брачное наследование между братьями в случае смерти одного из них.

Эти и другие моменты, характеризующие родовые

³ Джамгерчинов Б. Присоединение Киргизии к России. — М., 1959, с. 14.

отношения (вернее, пережитки родовых отношений) мешали становлению полнокровных феодальных отношений среди коренного населения Киргизии. Эти пережитки сохранялись в Киргизии даже в первые годы после революции. Советизация деревни тогда была направлена не только против киргизских баев и русских кулаков, но и против пережитков феодально-родового быта и образа жизни⁴.

Надо полагать, что в древности родовой быт и общественный строй киргизов, как и у всех других народов того времени, базировались на коллективной трудовой и творческой деятельности, на совместном использовании даров природы. Характер взаимоотношений членов рода и племен между собой и с внешним миром регулировался указанными Ф. Энгельсом нормами. Поскольку многие из них не мешали развитию и становлению феодальных отношений в киргизском обществе, а может быть в определенной мере даже укрепляли позиции феодализма, то они продолжали «жить и действовать» до начала великой пролетарской революции. Феодализм лояльно относился к пережиткам родового строя, поскольку не имел такого соперника в киргизском обществе, как централизованная государственность народа, и киргизы оставались в рамках удельного (княжеского) политического устройства. Они объединялись только в случае внешней опасности и то не всегда, поэтому раздробленность киргизских племен часто использовалась их внешними врагами. Все это в конечном счете задерживало развитие производительных сил, национального общества киргизов. Такое положение прекрасно охарактеризовал Ф. Энгельс: «Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей»⁵.

В исторической литературе указывается, что со II до VI века н. э. нет сведений о киргизах⁶. Это было время, когда под ударами сяньбийцев многие тюркоязычные пле-

мена потеряли свою самостоятельность и были поглощены сяньбийской державой. Поэтому-то все побежденные племена, включая и киргизские, выпали из поля зрения историков победителей. Северные «варвары» не исчезли, они остались на той же территории, но носили различные местные (родовые) имена. В частности, киргизы, по нашему мнению, в эту эпоху и в последующие периоды жили под другими именами в составе тюрков, караханидов, которые в Семиречье сумели отстоять свои каганаты. Известный русский ученый-географ П. П. Семенов-Тянь-Шанский во время путешествия по Северной Киргизии, касаясь политической истории Исык-Куля в эпоху караханидов, писал: «Понятно, как дорожил местностью Кызыл-Джара и нижней частью Заукинских долин престарелый каракиргизский манап Бурамбай, производивший свой род от джикильских каганов, избравших себе резиденцией Кызыл-Джар, и как удручали Бурамбая потеря и разрушение его родного гнезда, его пашен, садилов и построек. Только по осмотре окрестностей Кызыл-Джара я понял, какое значение придавал Бурамбай задуманной мной экспедиции в глубь Тянь-Шаня, мимо потерянной им резиденции... Она возвращала ему родину и благословенные природой земли, бывшие более тысячи лет достоянием его предков, а также чудные пастбища верховьев Яксарта (Сыр-Дарья) и Небесного хребта, захваченные его врагами»⁷.

Это сообщение выдающегося ученого-географа проливает свет даже на этническую связь киргизов с племенными объединениями, составлявшими государство Караханидов, но потом оказавшимися в числе племен, образовавших киргизскую народность (например, джикили).

Здесь уместно вспомнить верную мысль знаменитого русского историка и географа В. Н. Татищева о потомках скифов. Историк указывал, что раньше за скифов выдавали себя кроме славян и сарматов и турки, и монголы — словом, вся Северо-Восточная Азия и Европа. Исчезло название «скифы», но народы, которые состав-

⁴ Более подробно см.: *Ильясов С.* Пережитки патриархально-родовых и феодально-буржуазных отношений у киргизов до проведения сплошной коллективизации. — Труды ИЯЛИ, вып. 1. Фрунзе, 1944, с. 131—146.

⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 26.

⁶ *Бартольд В. В.* Киргизы. — Фрунзе, 1943, с. 17.

⁷ *Семенов-Тянь-Шанский П. П.* Путешествие в Тянь-Шань. — М., 1947, с. 257—258.

ляли скифов, не исчезли, они живут и сейчас «под другими именами»⁸.

Киргизы появляются опять на арене истории с зарождением тюркского каганата, который возник на почве бывших хуннских племен, сохранившихся на Алтае. Это относится уже к VI веку н. э.

Несмотря на кажущееся противоречие относительно направления движения киргизов с запада на восток, а не наоборот, объясняется тем, на наш взгляд, что киргизы по крайней мере дважды переселялись со своей родины — Средней Азии: сначала с запада на восток, а затем с востока на запад.

В эпосе «Манас» говорится о том, что киргизский народ был вытеснен с родных земель и разбросан по чужим для него краям. В эпосе получило отражение только первое переселение, т. е. с запада на восток, что и способствовало вкрадыванию кажущегося противоречия, о котором здесь идет речь. В связи с этим обстоятельством уместно вспомнить утверждение историков, согласно которому древние предки киргизов — гянь-гунн — были людьми скифо-сакского типа. Поэтому надо полагать, что они попали на Алтай когда-то не по своей воле.

В этой связи нельзя не согласиться с утверждением, что «для народов архаической культуры, не имеющих собственно исторических источников, мифологические источники при всей их неполноте и неточности восполняют (хотя и в специфической форме) исторические источники, помогают в решении задач истории как познания»⁹.

Но оставим тонкости данной проблемы на долю историков, вернемся к основному вопросу нашего исследования.

Имеется еще и третий факт, косвенно подтверждающий переселение киргизов с запада на восток и обратно. Мы имеем в виду распространение орхон-енисейского письма в Семиречье. Известный языковед И. А. Батманов вслед за С. Е. Маловым пишет: «Она (орхон-енисейская письменность. — А. А.) была зане-

сена в Среднюю Азию и в ряд других мест»¹⁰. И далее И. А. Батманов приходит к выводу: «Наличие в Таласе памятников енисейского типа говорит о давних культурных и этнических связях древнего населения верхнего Енисея и Тянь-Шаня (передвижение древних киргизов или других тюркоязычных племен)»¹¹.

Древние киргизы, как и исконные алтайцы, относились к тюркоязычной группе, поэтому «письмо их и язык совершенно сходны с хойхусским»¹². По описанию древних авторов, киргизы были, как уже отмечалось выше, рослыми, с рыжими волосами, с румяными лицами и голубыми глазами¹³.

До наших дней сохранились многие образцы одежды древних киргизов. К ним относятся, например, войлочная белая шляпа, соболевая зимняя шапка, овчинка (шуба), другие детали женского и мужского туалета; сохранилось и конское снаряжение и др.¹⁴ Сохранилась до наших дней у киргизов и юрта, а в XIX в. она была одним из основных видов жилья. Юрты могли быть богато или бедно убранными в зависимости от экономического положения владельца, но имели единую форму.

Древние киргизы-скотоводы разводили лошадей, верблюдов, коров, овец и коз. Вместе с тем они занимались и земледелием: сеяли просо, ячмень, пшеницу и другие зерновые, гораздо меньше внимания уделялось овощным культурам.

Значительное развитие получило у киргизов и ремесло. Мастера изготовляли из серебра и золота различные женские украшения — серьги, кольца, браслеты, из меди и бронзы — украшения для конской сбруи, из железа — холодное оружие и т. д.

Питались киргизы в основном молочными и мясными продуктами. Хлеб считался деликатесом. Имеются сведения, говорящие о том, что уже в те времена был в употреблении у киргизов «бозо»: «Вино квасят из каши»¹⁵.

В древнекиргизском обществе скот составлял эко-

¹⁰ Новые эпиграфические находки в Киргизии (1961 г.). — Фрунзе, 1962, с. 15.

¹¹ Там же, с. 21.

¹² Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений..., т. 1, с. 353.

¹³ Там же, с. 351.

¹⁴ Там же, с. 352.

¹⁵ Там же с. 351.

⁸ Татищев В. Н. История Российская с самых древнейших времеш., т. 1. — М.: Л., 1962, с. 232.

⁹ Мифология народов мира. — М., 1980, с. 572.

номическую основу жизни, это и определяло характер классовых взаимоотношений: одни имели сотни и тысячи голов скота, а другие были совершенно нищими. Последние находились в экономической зависимости от первых и были вынуждены как члены дружины принимать участие в разбойничьих набегах имущих за чужим добром.

Имущественное различие древних киргизов сказывалось и в размерах калыма, и во многом другом. Например, могила аристократа оформлялась богаче, чем могила простого кочевника, каган и его приближенные летом носили белые шляпы с золотым ободком, тогда как простой народ носил обычные валыные¹⁶.

Согласно историческому материализму, тип семьи определяется способом производства и характером производственных отношений. Поскольку киргизское общество того времени развивалось на основе кочевого скотоводства, постольку этот же уровень экономических отношений определял отношения членов семьи. «При браках, калым платился лошадьми и овцами. Богатые дают по сто и тысяче голов»¹⁷.

Древнекиргизское общество имело довольно четко оформленную политическую систему. Во главе государства стоял ажо (царь), которому подчинялось чиновничество из шести разрядов: министры, главноначальствующие, управители, делопроизводители, предводители и даганы¹⁸. В соответствии с данными ступенями политической лестницы строились взаимоотношения членов общества, устанавливались их права и обязанности в обществе. Однако каких-либо одобренных общественностью основных законов до нас не дошло и, по-видимому, таковых вовсе не было, хотя в одном из памятников письменности сохранилось сообщение: «Мой весь народ, будь тверд. Законы государства не разрушай (не отсылай)!»¹⁹. В лучшем случае права и обязанности населения страны регулировались нормами обычного права, которые складываются в основном из обычаев и традиций, призванных укрепить власть господствующего класса и защитить его интересы.

¹⁶ Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений..., т. I, с. 352.

¹⁷ Там же, с. 353.

¹⁸ Там же, с. 352.

¹⁹ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. — М.; Л., 1952, с. 26.

Конечно, в ту эпоху, когда родовой строй только распался, а патриархально-феодалная система лишь начинала складываться, классовые противоречия между имущим и неимущим классами не носили еще острого характера, а поэтому взаимоотношения классов покоились, с одной стороны, на военной демократии, а с другой — на традициях.

И еще одно обстоятельство. Из документов видно, что состав древнетюркского общества вообще, киргизского в том числе, часто менялся в зависимости от успехов или неудач межплеменных войн. Так, например, в надписи на памятнике хану Могилянну сказано: «Я... порази... народ киргизов, когда они спали. С их ханом я сразился... убил хана и завладел там его народом»²⁰.

Конечно, правовое положение народа побежденной страны не может быть таким же, как правовое положение граждан страны-победительницы. Тем не менее в течение веков, характеризующихся различными историческими ситуациями, древние киргизы имели своеобразное государственно-правовое устройство. Правда, в это понятие тогда вкладывалось несколько иное содержание, чем в наше время. И употреблять его сегодня при анализе древнего времени мы можем условно. Предположительно государственно-правовое устройство у древних киргизов было таким: 1. Родо-племенной союз, в котором права и обязанности имущих и неимущих классов более или менее определялись; 2. Семейное право; 3. Международное право.

В изучении истории развития государства и права древних киргизов мы руководствуемся положениями Ф. Энгельса о возникновении греческого государства и права, с учетом, конечно, специфики образа жизни древних киргизов, который отличался от образа жизни греков, что не могло не сказаться на общественном строе киргизов. В частности, греки были оседлыми земледельцами, тогда как киргизы были скотоводами-кочевниками. Это различие не могло не сказаться на форме развития общественного устройства этих народов. Так, с появлением купли и продажи земельных владений, с разделением труда между земледельцами и ремеслен-

²⁰ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. — М.; Л., 1959, с. 20.

никами в греческих городах, с одной стороны, перемещивались представители различных племен, что вело к окончательному распаду родовой связи людей и, с другой стороны, с накоплением средств производства в руках отдельных людей изменялось и их правовое положение в обществе. То же, но в несколько иной форме, происходило и у древних киргизов в интересующую нас эпоху.

Далее. Появление денег и развитие товарно-денежного производства привело к выработке со стороны имущих нового права для того, чтобы «обеспечить кредитора против должника, ... освятить эксплуатацию мелких крестьян владельцами денег»²¹. В работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельс пишет: «...главный предмет, которым обменивались пастушеские племена со своими соседями, был скот; скот сделался товаром... приобрел функцию денег и служил деньгами уже на этой ступени»²². И далее: «В большинстве известных в истории государств предоставляемые гражданам права соразмеряются с их имущественным положением»²³.

В принципе то же самое происходило у древних киргизов-скотоводов, с той лишь разницей, что если у греков государственный строй и правовые отношения строились на базе земельных отношений, то у киргизов и других кочевников они определялись количеством скота.

Древнекиргизское государство существовало в форме союза племен. Оно базировалось на праве частной собственности на средства производства, каковым и были скот и продукция скотоводства. Земля находилась в общественном пользовании киргизских племен.

В структурном отношении киргизской союз племен был несложным. Во главе его стоял кан (каган), который имел личную охрану, а государство охранялось всеми дружинниками. Должность кагана была наследственной, как и его имущество. В процессе длительного передвижения киргизские племена вступали в отношения с различными тюркскими и нетюркскими пле-

²¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 111.

²² Там же, с. 160.

²³ Там же, с. 172.

нами, придерживавшимися других понятий и других взглядов на окружающую действительность. В частности, из доисламской истории известно, что там, где жили киргизские племена, в духовном мире людей периодически господствовали классические формы религии — буддизм, манихейство и ислам.

В период вхождения Киргизии в состав пореформенной России благодаря тому, что Россия стояла на целую общественно-экономическую формацию выше, в Киргизии наряду с патриархально-феодальными отношениями стали складываться капиталистические. Народы Средней Азии и ряд других народов России пришли к социализму, минуя стадию капиталистического развития, что подтвердило положение, сформулированное В. И. Лениным, о возможности некапиталистического пути развития ранее отсталых народов. Таким образом, для перемены общественной жизни того или другого народа важна роль не только внутреннего развития, но и внешнего фактора. Прав Н. И. Конрад, который указывал: «История каждого народа всегда связана с историей его соседей»²⁴.

2. Общественно-политическая мысль

Естественно возникает вопрос: какое влияние оказывали названные выше материальные и духовные факторы на формирование и развитие общественного самосознания киргизов? Всякое добровольное или насильственное общение и связь народов должны способствовать расширению рамок национального самосознания, обогащению духовного мира народа. Непосредственное и опосредованное материальное и духовное общение каких-либо народов с соседними народами безусловно полезно, если эти соседи по своему общественно-экономическому, политическому и культурному развитию стоят не ниже первых.

Пока мы не располагаем материалами о наиболее древних формах общественного сознания киргизов. В нашем распоряжении имеются только сведения, относящиеся к поздней древности и средневековью. К ним относятся: выписки из китайской исторической хроник,

²⁴ Конрад Н. И. Запад и Восток. — М., 1966, с. 19.

собранные известным русским синологом Н. Я. Бичуриным; памятники орхоно-енисейской и таласской письменности древних тюрков; археологические материалы, собранные в новое время; памятники средневековой тюркской литературы (Юсуфа Баласагуни и Махмуда Кашгари); киргизский фольклор.

Эти исторические документы позволяют проследить развитие материальной и духовной культуры древних киргизов, отражают известное влияние чужеродной идеологии и культуры на развитие духовного мира древних киргизов.

Поскольку речь идет о характере общественной мысли киргизов в столь отдаленное от нас время, а исторических данных, относящихся к этому периоду, очень мало, то из фактов духовного мира более или менее доступен для нас в первую очередь анализ языкового материала, в частности, понятий.

Наш анализ мы начинаем с языкового материала древнетюркской письменности, так как эта письменность была, как известно, в обиходе и древних киргизов, представлявших одну из ветвей союза тюркских племен.

В V—VI веках тюркские и тюркоязычные племена (например, уйгуры, кипчаки, тюркешы, киргизы и другие), а также их нетюркоязычные соседи — ойроты, телеуты) еще окончательно не дифференцировались в самостоятельные народности. Их объединял образ жизни — кочевое скотоводство. Нередко, особенно в военное время, эти кочевники выступали единым фронтом против китайских, маньчжурских и других захватчиков, защищая свой скот и общинные пастбища. Кроме того, в их языках было много общего. Поэтому древнетюркскую письменность можно считать межплеменным духовным достоянием. Дело в том, что памятники древнетюркской письменности были отражением образа жизни всех племен, которые образовали древнетюркскую империю, как это было в Древней Греции, Византии, Иране, Индии, Китае и т. п. Поэтому нельзя не согласиться с утверждением известного советского тюрколога С. Е. Малова, который писал: «Вслед за крупными авторитетами — акад. В. В. Радловым и проф. В. Томсеном — я не имею никаких причин не считать эти енисейские памятники принадлежащими киргизам»²⁵.

²⁵ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков, с. 4.

Древнетюркская письменность использовалась при оформлении бытовых вещей и сооружении памятников в честь племенных вождей, а также воинов, отличившихся в борьбе с иноземными захватчиками и т. п. В письменности зафиксированы понятия древних людей, отражавшие окружающую их действительность, ее отдельные предметы и явления. Эти понятия вполне соответствовали действительности и не содержали в себе никакой мистики. Вот некоторые примеры из книги С. Е. Малова «Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии»²⁶ (здесь и далее в подобных примерах в скобках указана страница).

Древнетюркские понятия Современные киргизские эквиваленты

ай — месяц	(89)	ай
алп — герой	(70)	алп
ана (эне) — мать	(70)	эне
ат — лошадь	(70)	ат
ата — отец	(70)	ата
ал (эл) — народ	(91)	эл, журт
башчи — руководитель	(92)	башчы, жетекчи
ит — собака	(94)	ит
киши — человек	(90)	киши, адам
күң — рабыня	(100)	күң
өлүк — мертвый	(101)	өлүк
сөз — слово	(103)	сөз, кеп
кан — хап	(97, 106)	кан, падыша
күч — сила	(100 и др.)	күч, кубат

Гегель писал о том, что мысль и слово — общее, т. е. однопорядковые явления, а В. И. Ленин в «Философских тетрадах» указывал, что «всякое слово (речь) уже обобщает»²⁷.

Такие древнекиргизские слова, как *алп* (герой), *эне* (мать), *эл* (народ), *башчи* (руководитель), *киши* (человек), *күч* (сила) и другие, являются субъективным отражением объективных реальностей. Содержание этих понятий не менялось, пока люди оставались настоящими «детьми природы». Но по мере роста различий в материальном положении в понятиях стали отражаться изменения в мышлении людей.

Такое реалистическое понимание человеком природы

²⁶ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.

²⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 246.

относилось, по мнению историков, к той эпохе, которую иногда именуют дорелигиозной²⁸. Люди, хотя не очень глубоко, но уже умели абстрагироваться от вещей и явлений природы, имели о них реальные представления и соответствующие понятия. В связи с этим вспоминается известное высказывание К. Маркса: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»²⁹.

Прав профессор В. В. Соколов, который, отмечая неразрывную связь мышления первобытного человека с природой, пишет: «Значительная, если не самая важная часть ее (мифологии. — А. А.) содержания была своеобразным отражением природы в сознании первобытно-общинного человека. Такое отражение первоначально представляло собой восприятие ее сквозь призму производственно-родовых, кровнородственных отношений. Соответственно метод мифологии сложился как метод примитивной аналогии между близкими и казавшимися понятными отношениями родовой общины и совершенно непонятными явлениями грозной природы. Такая аналогия нередко сводилась к отождествлению образа вещей с самой вещью»³⁰.

Только в этот древний период человеческое сознание «жило» без или почти без религии. В последующие эпохи — буддийские и исламские — общественное сознание киргизов развивалось в условиях господства религии. Только революционный переворот, произведенный учением марксизма-ленинизма в человеческой жизни и мышлении, восстановил возможность безрелигиозного развития нашего сознания. Но об этом речь пойдет дальше.

С незапамятных времен человек стремился познать действительность, при этом истинное знание сосуществовало с ложным. Приведем два примера.

1. Рисунки, изображающие древнетюркских всадников³¹, отражают выправку воинов, подчеркивают их готовность сокрушить противников.

²⁸ Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. — М., 1959, с. 34.

²⁹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 24.

³⁰ Антология мировой философии. — М., 1969, с. 10.

³¹ Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. — М., 1981, с. 169.

Древний художник, прежде чем сделать рисунок, обдумывал его назначение, которое заключалось в том, чтобы устроить противника, подбодрить своих воинов. Следовательно, вначале он пропустил идею рисунка через свою голову, осмыслил ее различные аспекты — боевой, эстетический, этический и т. п. Сделанный рисунок отвечал реальным запросам того общества, в котором жил и творил художник.

2. До социалистической революции у киргизов сохранялся культ домашних животных, представление о котором образовалось еще в глубокой древности. Киргизы считали, что у каждого вида домашнего скота есть свой дух-покровитель, например, «Камбар ата» — для лошади, «Зенги Баба» — для коровы, «Чолпон ата» — для овцы, «Ойсул ата» — для верблюда и т. п.³² Человек обращался к духу-покровителю, чтобы тот защищал животное от зверя-хищника и от всевозможных болезней, а также давал животным большое потомство.

Отношение киргизов к явлениям природы характеризует и тот факт, что у них существовал культ огня. Он сохранялся до недавнего времени среди пожилых людей под названием «алас». Так, почитатели «алас» брали горящую головешку и очерчивали круг над головой больного. При этом заговаривали: «Алас-балакет мындан кач» (Беда, уходи от больного)³³. Смысл культа огня, по их поверью, заключается в том, что огонь очищает, им можно выкурить зло, очистить человека от злого духа и т. п.

Нет спора, наивно это стремление древнего человека, его выбор средств защиты и утверждения своего Я. Но в то же время в тех же его деяниях нельзя не заметить попытку вести борьбу с окружающей средой с тем, чтобы быть свободным от капризов природы. Эта попытка — начало длительной борьбы человека за свою независимость от внешнего мира. Но как бесконечна эта борьба человека!

Исторические данные свидетельствуют о том, что в середине века вера и идеология киргизов были связаны

³² Бектепов З., Байджиев Т. Кыргыз адабияты. — Фрунзе, 1949, с. 20.

³³ Там же, с. 57—58.

с понятием «Тенир» (Небо). В «Киргизско-русском словаре», составленном академиком АН Киргизской ССР К. К. Юдахиным, дается следующее определение: «Тенир — бог (употребляется вместо *Кудай* или как парное к нему; иногда вместе с *асман* или *кёк*; бекерден-тенирим безер (погов.) от бездельника бог отвращает-ся)»³⁴.

Это определение почти дословно повторяет определение, данное в свое время академиком В. В. Радловым, который писал: «Тангр (кас.) — бог..., в старой языческой фразе: Тангри баббан кукрата. — Гром гремит»³⁵.

Понятие «Тенир» (в значении «бог») функционировало до социалистической революции у ряда кавказских тюркоязычных народов. Об этом филолог М. А. Хабичев сообщает следующее: «Языческое верование балкарцев и карачаевцев было аналогично с подобным верованием других тюркских народов: узбеков, азербайджанцев, казахов, киргизов, кумыков и т. д. Так, самое высшее божество у всех тюрков называлось одинаково: Теньри (Тенири или Тейри...)»³⁶.

Как видно, эти авторы приводили в своих работах понятие «Тенир», которое употреблялось тюркскими народами в XIX—XX веках. Они не вникали в историю его развития в течение веков.

Мы же рассмотрим понятие «Тенир» в его историческом развитии, т. е. выясним, как это понятие появилось в сознании киргизов и их языке и какое эволюционное изменение оно претерпело до наших дней.

В исторической литературе, которой мы располагаем, самые ранние данные о времени бытования «Неба» как высшего божества у народов Востока содержатся в индийских источниках. Правда, отдельные косвенные сообщения о небесных телах, отождествляемых с высшим существом — богом — имеются в древнем персидском памятнике — Авесте. Об этом известный советский историк Б. Гафуров писал: «Религиозные представления оседлых восточноиранских народов связаны преимущественно с учением Заратуштры. Учение Заратуштры было

связано с культом неугасимого огня, возникшим еще на стадии первобытнообщинного строя. Вобразив в себя мифы и сказания, учение Заратуштры утверждает, что в мире борются друг с другом два начала: силы добра и света в лице «творца» вселенной Ахура-Мазды (Ормузда) с силами зла и тьмы — дэвом Ангра-Манью (Ариманом). Наиболее чтимыми богами авестийского пантеона, кроме того, были боги солнца и света Митра — могущественнейший покровитель сражающихся, дарующий им победу, а также богиня плодородия и вод Аму-Дарьи — Ардвисура Анахита, культ которой возник еще в период матриархата»³⁷.

В Авесте данная проблема получила несколько иное толкование, чем в индийской литературе, где она представляет более персонализированный вариант идей буддизма.

Согласно индийским сообщениям, «в число древнейших ведических божеств входили отец Днаус — небо, сияющий бог небес, и мать Притхви — земля»³⁸. Небо и земля почитались как божества без оперсонализования. Позднее они выступают более субъективированно — первое (небо) под именем Варуна, а второе (земля) — Индра, причем Варуна был высшим божеством ранневедического пантеона. Считалось, что он ведает вопросами права, истины и нравственного порядка (рита), являясь нравственным руководителем всех других уровней жизни. Ему приписывали господство над водами мироздания. Он представлялся как вездесущий правитель Вселенной, от бдительного ока которого не может укрыться ни один грех»³⁹.

Можно предположить, что в период проникновения и распространения среди северных народов — монголов, тибетцев и других — сначала идей индуизма, а затем буддизма они носили подобное содержание, т. е. небо было уже богом, но еще не персонализированным, а среди тюркских племен оно так никогда и не достигло апогея своего абстрактного значения.

Вместе с тем следует также отметить, что не только индусы, но после них и древние тюрки искали бога на

³⁴ Киргизско-русский словарь. — М., 1965, с. 725.

³⁵ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. III, ч. I. — СПб., 1905, с. 1047.

³⁶ Тюркологический сборник. — Черкесск, 1967, с. 3.

³⁷ Гафуров Б. Г. История таджикского народа. — М., 1952, с. 27—28; см. также: Бергельс Е. Э. Избранные труды. — М., 1960, с. 31—60.

³⁸ Луния Б. Н. История индийской культуры. — М., 1960, с. 50.

³⁹ Там же.

небе. И греки, и персы, и даже очень далекие от евразийских народов древние предки нынешних мексиканцев — нагуа (индейцы) — тоже искали божество в том мире, который «находится над нами»: «Такая метафизическая направленность, принятая с самого начала космологией нагуа, не удивляет нас потому, что и для истории греческой мысли также характерна эта метафизическая склонность с некоторой религиозной окраской. У древнегреческих мыслителей, начиная с Фалеса, это вылилось в утверждение, что «все наполнено богами», и пришло, наконец, к утверждению Аристотеля о том, что неподвижный двигатель Вселенной и является именно божеством»⁴⁰.

Теперь следует выяснить место буддизма в духовной жизни древних киргизов. Буддизм как общественное движение вообще, религиозное и философское в частности, окончательно сформировалось в Индии в VI веке до н. э. Его основатель Сиддхартха (объявленный его последователями Буддой, т. е. Просветленным), родился в VI веке до н. э. в предгорьях Гималаев. При жизни Будды его учение проповедовалось устно, а письменное оформление получило только много веков спустя: «Сиддхартха стал Буддой, или Просветленным. Его просветление заложило основы буддийской религии и философии, которые с течением времени распространились на Цейлон, Бирму, Сиам, Тибет, Китай, Японию и Корею... Будда облакал свои поучения в форму бесед и в течение долгого времени, из поколения в поколение, они устно передавались от одних учеников к другим. Источником нашего знания об учении Будды в настоящее время является главным образом «Трипитака» («Три корзины учений»), о которой говорят, что она содержит мысли Будды, переданные самыми близкими его учениками»⁴¹.

С самого начала буддизм выступил на общественную арену с протестом против страданий народных масс, обусловленных трудностями материального характера. В основе социально-политической концепции буддизма лежал реалистический подход к пониманию и оценке явлений природы и общества. Для раннего буддизма характерны, например, такие утверждения: «В мире нет

ничего, что не было бы подвержено изменению. ...Жизнь ежеминутно сопровождается рождением, появлением нового и исчезновением старого... В мире есть только становление, не имеющее ни начала, ни конца...»⁴². Как видим, тут и диалектика, тут и материализм с отрицанием бога.

Но возможность ликвидации социального зла буддизм видел не в политической борьбе угнетенных и страдающих народных масс, а только в морально-этическом усовершенствовании человеческого общества. «Будда и философы буддизма делают упор на возвышенные черты характера, морали и поведения», — отмечает М. Рой⁴³.

Далее М. Рой приводит нравоучение буддизма, которое дало правым последователям Будды своего рода лазейку — позволило гуманистическую для своего времени идею этого учения использовать в интересах имущих классов. Вот какие метаморфозы произошли в дальнейшем в буддизме: «Обуздай глаза, чтобы не соблазниться обольстительными вещами, обуздай уши, нос, язык и тело, обуздай речь, ум, обуздай все. Когда подавляются органы чувств (индрии) возникает почитание, покорность, воспоминание и мудрость (джияна)»⁴⁴.

Об экономической связи Индии и Средней Азии Дж. Неру пишет: «Страбон раскрывает нам, что река Окс (Аму-Дарья) в Средней Азии служила звеном важной цепи, по которой индийские товары доставлялись через Каспийское и Черное моря в Европу. В 3 веке до н. э. это был оживленный путь. В то время Средняя Азия была богата и плодородна»⁴⁵. Об обратной связи он далее говорит: «Многие кланы раджпутов-кшатриев возникли еще во времена набегов саков, или скифов, которые начались около 2 века до н. э. или же в более поздний период вторжения белых гунов»⁴⁶.

Экономические интересы направляли индийских купцов не только к Западу, но и в известной мере к Северо-Востоку (Загималайским странам), к странам тибетцев, монголов и других гуинских племен. Вслед за экономическими отношениями развивались и политичес-

⁴² Рой М. История индийской философии. — М., 1958, с. 263.

⁴³ Там же, с. 282.

⁴⁴ Там же, с. 283.

⁴⁵ Неру Джавахарлал. Открытие Индии. — М., 1955, с. 127.

⁴⁶ Там же, с. 123.

⁴⁰ Леон-Портилья Мигель. Философия нагуа. — М., 1961, с. 108.

⁴¹ Чаттерджи С. и Датта Д. Введение в индийскую философию. — М., 1955, с. 106.

кие, так как одни без других не существуют, как крыша без стен.

Для расширения сферы влияния индийские купцы использовали учение Будды, у основателя которого «хватало мужества выступить против популярной религии, суеверий, обрядности и жреческого ритуала, а также против всех привилегированных групп, цеплявшихся за них. Он осудил также метафизические и теологические воззрения, чудотворство, откровения и сношения со сверхъестественными силами. Он взывал к логике, разуму и опыту; на первый план он выдвигал этику; его метод был методом психологического анализа — психология без души. Весь его метод после затхлой атмосферы метафизических рассуждений был подобен струе свежего ветра, дующего с гор»⁴⁷.

Словом, в раннем буддизме было то, что могло привлечь внимание прежде всего угнетенных народных масс, учение Будды отвечало их интересам и духовным запросам. Кроме того, главная особенность буддизма состояла в особой гибкости подхода к местным обычаям и традициям. Поэтому неудивительно, что вопреки сопротивлению старой местной религии учение получило широкое распространение не только в самой Индии, но и за ее пределами.

Дж. Неру пишет: «Говорят, что однажды он (Будда. — А. А.) взял в руку пучок сухих листьев и спросил своего любимого ученика Ананду, есть ли кругом еще листья кроме тех, что находятся у него в руке. Ананда ответил: «Осенние листья падают повсюду, и их не счесть». И тогда сказал Будда: «Вот так и я дал вам лишь горсть истины, но кроме них есть бесчисленное количество других истин, и их тоже не счесть»⁴⁸.

И действительно, Будда дал только одну истину, сказав, что «бедные и униженные, богатые и знатные — все равны»⁴⁹.

Однако спустя некоторое время его учение было приспособлено к интересам имущих классов всех стран, куда проникал буддизм. Вот что говорит об этом Дж. Неру: «Бывая в странах, где буддизм остается живой и господствующей верой, я посещал храмы и мо-

⁴⁷ Неру Джавахарлал. Открытие Индии, с. 122.

⁴⁸ Там же, с. 133.

⁴⁹ Там же, с. 131.

настыри, встречался с монахами и мирянами и старался выяснить, что дал буддизм этим людям... Многое мне не нравилось... и я задавал себе вопрос: что бы он (Будда. — А. А.) сам подумал по этому поводу? Многие монахи были невежественными людьми, полными тщеславия... В каждой стране религия приобрела национальные черты и приспособилась к различным обычаям и образу жизни»⁵⁰.

История проникновения идей буддизма в среду далеких предков киргизов нами еще недостаточно изучена. Но факт заимствования киргизами ряда его догм бесспорен. Возможно, заимствование некоторых положений буддизма древними тюркскими племенами, куда входили наряду с другими киргизские племена, произошло через уйгуров и монголов. Монголы и уйгуры, в свою очередь, восприняли буддизм у тибетцев. Академик Б. Я. Владимирцев, досконально изучивший вопрос об идейных связях этих народов, в «Предисловии» к книге «Волшебный мертвец» (монголо-ойротский вариант сказок) писал: «Монголы приняли буддизм, между прочим, из Тибета, а затем подвергались большому культурному влиянию этой страны, которая передала им в свою очередь позаимствованную культуру Индии. Благодаря Тибету и буддизму кочевой монгольский народ оказался в культурном отношении связанным многими тесными узами с далекой и, казалось бы, такой чуждой ему Индией»⁵¹.

В этом отношении Тибету нисколько не уступал Восточный Туркестан — Уйгурстан. Вот что писал об этом Дж. Банзаров, первый дореволюционный бурятский ученый, хорошо знавший религии Центральной Азии: «Индийские проповедники задолго до христианской эры перешли Гималаи и распространились по берегам Оксуса, в нынешнем Восточном Туркестане и Китае. В последней из сих стран буддизм как бы покорился характеру ее жителей и оставался внутри Великой стены, не выступая к пределам Гоби. В Восточном Туркестане новая вера добилась гораздо большего успеха, нежели в Среднем царстве. Буддизм введен был в степи впервые официально Тобоханом из династии Тугю

⁵⁰ Неру Джавахарлал. Открытие Индии, с. 134.

⁵¹ Волшебный мертвец. — М., 1958, с. 10.

(т. е. тюрко-уйгуров. — А. А.), под конец VI века»⁵².

Вместе с тем в востоковедческой литературе имеется прямое указание на то, что монголы явились ревностными распространителями индийской литературы, в том числе и буддийской, среди своих северо-западных соседей, в частности тюрков и славян⁵³. Источником заимствования идеи Тенгира тюркоязычными племенами древнего Алтая мог быть и обычай древних персов, которые поклонялись свету (солнцу как высшему существу)⁵⁴. Но, учитывая территориальную близость и экономическую связь между Алтаем и Индией через посредство Монголии и Кашгара, мы склонны ставить на первое место в этом процессе индийское влияние.

А. М. Щербак при анализе содержания рукописи из Средней Азии «Сал-Наме» вслед за Махмудом Кашгари склонен разделить мнение о том, что не все тюрки космологические знания заимствовали у персов. Например, уйгуры, а также алтайские тюрки, тибетцы, монголы восприняли основу космологических знаний непосредственно у индусов, тогда как тюркоязычные народы Средней Азии эти знания могли усвоить от индусов через персов. Тем не менее он пишет: «Таким образом, связи сосанидской Персии с Индией могли играть определенную роль в распространении поверий и предсказательных циклов у разных народов Средней Азии»⁵⁵. Но как бы этот процесс не протекал, сам факт проникновения влияния буддизма на предков киргизов налицо. Это подтверждает прежде всего поклонение предков киргизов Небу как высшему Богу. Причем поклонение Небу (Тенгири) у киргизов сохранилось до последнего времени. Но вернемся к прошлому.

Всякие общественные явления, в том числе и религиозные, могут найти в чужой среде более или менее благоприятную почву для укрепления своих корней только тогда, когда для этого там есть определенные экономические условия. Почва для разрастания семян идей буддизма в среде уйгуров, монголов и тюрков была. Дело в том, что экономическая связь этих Загималай-

⁵² Банзаров Дж. Черная вера или шаманство у монголов. — СПб., 1891, с. 44.

⁵³ Лауфер Б. Очерки монгольской литературы. — Л., 1927, с. 93.

⁵⁴ Гегель. Сочинения, т. IX. — М., 1932, с. 79.

⁵⁵ Письменные памятники Востока. Ежегодник. 1971. — М., 1974, с. 174.

ских стран с Индией установилась с незапамятных времен. А потому индийские миссионеры буддизма сравнительно легко нашли там подходящие условия для своей небезуспешной деятельности.

Загималайские страны, в свою очередь, оказали влияние на распространение религии буддизма в северных соседних странах, в том числе и среди киргизов. Об этом говорят материалы, собранные исследователем Центральной Азии шведом Свенном Гедином во второй половине XIX века. Ученый собрал памятники буддийской культуры в местности Буразан — западнее города Хотан в Восточном Туркестане. Хотан в древнее время был одним из центров буддийской цивилизации. Поэтому неудивительно, что вокруг него до XIX века сохранились остатки старой культуры. С. Гедин пишет: «В Хотане мне посчастливилось приобрести также несколько литых бронзовых и медных изображений Будды, найденных в Буразане и относящихся, без сомнения, к позднему периоду, когда туземное искусство окончательно освободилось от греческого влияния. Древность этих бронзовых изделий, вероятно, надо определить 4 или 5 веком по Р. Х.»⁵⁶.

Далее он пишет: «Без сомнения, Буразан, по-индуски Барасана, в течение веков являлся одним из центров буддизма, наиболее посещаемым паломниками. Об этом свидетельствуют и находимые здесь терракотовые изображения, 700-летней древности, относящиеся к периоду, когда Хотан еще не находился в зависимости от Китая»⁵⁷.

Как и всякие другие религиозные учения, буддизм распространял и утверждал свою идеологию среди населения, опираясь на народное творчество, обычаи и традиции народа, которые буддийскими идеологами использовались как средство пропаганды идей буддизма. В работе бурятских ученых «Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии», в частности указывается: «Внедрение буддийской идеологии в народный сказочно-суеверный мир было одним из эффективных методов популяризации вероучения буддизма. В буддийской литературе сложились и за многие века отшлифовались основные приемы литературной переработки ин-

⁵⁶ Гедин С. В сердце Азии, т. 2. — СПб., 1899, с. 74.

⁵⁷ Там же, с. 80.

дийского фольклорного материала, которые вместе с буддизмом проникли в Тибет»⁵⁸.

В этом исследовании имеется раздел, состоящий из 12 коротких рассказов. Каждый из них имеет сюжет и заканчивается показом преимущества буддизма перед другими, в том числе и местными (добуддийскими) верованиями. В одном из рассказов говорится, что в глубокой древности тибетский пастух пас стадо яков. Однажды бык-вожак, гонимый за другим быком-соперником, провалился в яму и погиб. Неожиданная гибель быка заставила пастуха отвлечься от стада и задуматься над скоротечностью жизни. Животные тем временем без пастуха направились к местности, где росли ядовитые травы. Но Манмо (бог местности) создал своим волшебством рощу сочных трав и задержал стадо на месте, пока пастух не очнулся от своего философского размышления о не вечности души и не погнался стадо домой. Хозяин стада был взбешен, узнав о гибели быка, но, обрадованный обилием молока, простил пастуху его вину, поскольку обилие молока есть результат размышлений пастуха о смертности души и не вечности жизни⁵⁹.

Проповедь о не вечности души — одно из главных положений в учении буддизма⁶⁰.

Многие исследователи культур народов Центральной Азии считают, что благодаря посредничеству тибетцев и уйгуров монголы и другие народы северного региона испытывали определенное влияние литературы и искусства далекой Индии. Одновременно с культурным влиянием Индии в духовную жизнь северных народов азиатского континента проникали буддийские идеи. Чтобы убедиться в этом, вспомним монголо-ойротский вариант индийской сказки «Волшебный мертвец». В этом произведении 25 сказок, каждая из них имеет собственное сюжетное развитие. Но они объединены общим канонам буддийского понимания взаимоотношений между учителем (Нагарджуном) и учеником (Амугуланг-Едлегчи). Ученик должен доставить учителю Волшеб-

⁵⁸ Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. — Новосибирск, 1981, с. 131.

⁵⁹ Там же, с. 135—136.

⁶⁰ БСЭ. Изд 3-е, т. 4, с. 90; Чаттерджи С. и Датта Д. Введение в индийскую философию, с. 40.

ного мертвеца, который посредством различных ухищрений ускользает из рук Амугуланга. И только последнее усилие ученика увенчивается успехом. Весь смысл рассказов, на наш взгляд, состоит в намерении проповедников буддизма убедить слушателя в наличии потустороннего мира, в том, что туда попадут только те, кто подобно Амугулангу, покорно и терпеливо выполняют требования догм буддизма.

Как уже отмечалось, оформление проповедей буддизма в виде литературного произведения носит дидактический характер. Цель проповеди — прикрываясь фольклорной формой, навязать читателю идею покорности по отношению к ламаизму, являющемуся одним из видов буддизма.

Имре Тренчени-Вальдапфель, опираясь на имеющиеся в мировой литературе мифологические суждения о возникновении мира, в частности, вслед за Геснодом, пишет: «В мире прежде всего существовали Хаос — зияющая пустота... Источники противоречат друг другу в объяснении происхождения Урана — Неба и Геи (Ге) — Земли... Дети Урана и Геи были сторукие великаны...»⁶¹.

Небо и другие небесные светила в космологических представлениях многих народов мира обожествлялись. Поэтому Тенир не является особым приобретением тюркоязычных народов. Данный факт показывает, наоборот, всеобщую основу духовных представлений многих народов мира. Эта связь, по-видимому, уходит своими корнями в древнейшую историю человечества. Возможно, это понятие было присуще уже древним прародителям киргизов — сакам.

Временем проникновения влияния буддизма на современную территорию Киргизии историки считают начало нашего летосчисления⁶². Академик В. В. Бартольд, воспроизводя сообщения одного из буддийских миссионеров, писал: «После пира отшельник по приглашению Кагана (западнотюркского. — А. А.) произнес проповедь в духе буддийского учения; по окончании ее Каган поднял руки, совершил земной поклон и объявил, что с верой принимает наставления»⁶³.

⁶¹ Тренчени-Вальдапфель Имре. Мифология. — М., 1959, с. 112.

⁶² Зяблин Л. Второй буддийский храм Ак-Бешимского городища. — Фрунзе, 1961, с. 3.

⁶³ Бартольд В. В. Очерки Семиречья. — Фрунзе, 1943, с. 18.

Широко известно, что древние тюрки, как и их соседи, поклонялись Небу как высшему богу, об этом свидетельствует и литературный памятник в честь древнетюркского кагана Ильтэрэса: «Наш предок Бумын-Каган четыре угла (мира) ... победил... Затем, когда этого хана не стало... тюркский народ... расселился... Имя тюркского народа начало клониться к упадку. Да не уничтожится тюркский народ, да не будет жертвой!... — наверху Небо»⁶⁴.

В этом как и в других памятниках древнетюркской письменности, понятие «Тенири» (Небо) означает высшее божество. Причем «Тенири» в значении высшего божества отражено как в орхонской, так и в тьянь-шаньской древнетюркской письменности.

Обожествление Неба, в частности Луны, широко используется в мифах, прослеживается в древних преданиях почти всех народов мира. Подробно об этом пишет профессор Дж. Томсон. В частности, он сообщает, что культ Луны у некоторых древних народов связывается с материнской функцией женщины⁶⁵. Нечто подобное существовало и у дореволюционных киргизов. Беременные киргизки, например, вели счет срока ношения плода по лунному календарю, и это понятие сохранилось у киргизов до конца XIX века.

Дж. Томсон пишет: «В неолитический период не было солнечного календаря. Солнечный календарь был значительно более поздним изобретением, предполагающим высокоорганизованную жреческую корпорацию и официальный цикл земледельческих праздников. Даже в исторический период греческие родовые культы предков сохранили в своей основе связь с Луной..., а когда мы обращаемся к Господу, мы убеждаемся, что в его время жизнь греческого крестьянства регулировалась почти исключительно фазами луны»⁶⁶.

«Тенири» как высшему божеству, нам представляется, поклонялись все представители тюркоязычных народов, в том числе и киргизы. К такому заключению мы приходим, исходя из следующих фактов. В частности,

⁶⁴ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности..., с. 9—10.

⁶⁵ Томсон Дж. Исследование по истории древнегреческого общества, т. 1. — М., 1958, с. 206—214.

⁶⁶ Там же, с. 232—233.

еще в начале XX века старшее поколение киргизов воспринимало «Небо» в качестве «Бога». Историк С. М. Абрамзон в своей работе «Киргизы и их этнографические и историко-культурные связи» пишет: «Наиболее древним, уже почти утраченным следует считать представление (у киргизов. — А. А.) о небе — Тенир, Тенири — как о высшем божестве»⁶⁷.

Академик АН Киргизской ССР С. И. Ильясов, специально интересовавшийся вопросом верований дореволюционных киргизов, указывает: «Широко распространенные у тюркских народов Средней Азии обычай почитания неба, солнца, луны, рек... не являются, как утверждал Валиханов, проявлением шаманизма, а все это было несомненно совокупностью более древних религиозных представлений»⁶⁸.

Понятие Тенира как высшего божества наряду с Кудаем (Аллахом) использовалось до последнего времени в киргизском народном творчестве. Например, в эпосе «Манас» по варианту С. Орозбакова оно приводится дважды:

Мойнуна курун салынып,
Мазарды көрсө Жакып бай
Баркырап ыйлап жалынып:
Бербесе теңир чарам жок⁶⁹.

(Подошел Жакып к Мазару (святому дереву)
Просил он Небо, чтобы оно подарило
ему сына — наследника).

Ошпур байдап кеп уктум,
Терс-Суудагы Текес кан
Теңир ургур кандай жап.

(Мне Ошпур-богач сказал:
Текес-хан проклят Небом...) ⁷⁰

Даже в современной киргизской литературе употребляется это понятие. Один из героев романа, например, говорит: «Спасибо тебе, брат, что не забываешь меня,

⁶⁷ Абрамзон С. М. Киргизы и их этнографические и историко-культурные связи, с. 290.

⁶⁸ Труды Института языка, литературы и истории КирФАН СССР, вып. 1. — Фрунзе, 1944, с. 182.

⁶⁹ Орозбаков С. Манас, кн. 1. — Фрунзе, 1978, с. 16.

⁷⁰ Орозбаков С. Манас, кн. 2. — Фрунзе, 1980, с. 22.

старика. Пусть Тенир не забудет тебя. Если ты уважаешь меня, тебя уважает Тенир»⁷¹.

Мы привели некоторые примеры только из тех литературных источников, которые относятся к послереволюционному времени. Из дореволюционных авторов эти проблемы изучали, в частности, Ч. Валиханов, В. Радлов, П. Потанин и другие.

Древние киргизы понимали мир идеалистически. Природу и ее многообразные явления, включая и самого человека, они считали творением бога, потому и поклонялись Тениру.

Древнекиргизские племена как по месту проживания (Азия), так и по образу жизни (кочевое скотоводство), а также по языку не могли не входить в состав древнетюркского племенного союза. Об этом свидетельствует и тот факт, что современный киргизский язык (особенно лексика) имеет большее сходство с древнетюркскими, чем другие современные восточнотюркские языки — тувинский, хакасский, алтайский, шорский и др.

Как показал анализ 379 древнетюркских слов и их эквивалентов в ряде современных восточнотюркских языков, большая часть их претерпела существенные фонетические изменения⁷².

Язык	Без существенных фонетических изменений	С фонетическими изменениями
Тувинский	87	141
Киргизский	118	131
Хакасский	56	182
Шорский	73	169
Алтайский	83	133

Исходя из этих и других данных, нельзя не согласиться с утверждением авторов «Современной и древней енисейки», что «наличие такого письменного языка со своими традиционными нормами свидетельствует о родстве и продолжительных связях между племенами, населявшими, во-первых, долину верхнего течения Енисея (Южная Сибирь); во-вторых, долины реки Селенги и ее

⁷¹ Касымбеков Т. Сломанный меч. — Фрунзе, 1971, с. 17; см. также: Уметалиев Ш. Адайдын айласы. — Ала-Тоо, 1984, № 2, с. 81; Мамытов Жолон. Буурул таңдын жомогу. — Фрунзе, 1980, с. 5, 11.
⁷² Батманов И. А. и др. Современная и древняя енисейка. — Фрунзе, 1962, с. 104, 105, 121, 125 и т. д.

притока Орхона (Монголия); в-третьих, долину р. Таласа (Киргизия) и т. д.»⁷³.

Следовательно, Тенири как высшее божество владел сознанием всех древнетюркских племен, в том числе и киргизов. Характер понимания древними тюрками сущности Тенири отличался от понимания его сущности верующими в Христа и Мухаммеда.

Как известно, Христа как и Мухаммеда, верующие воспринимали как сверхъестественную человеческую личность, а Небо (Тенири) — как объективно существующую природу. В таком понимании верующими сущности Тенири заключена определенная тенденция свободомыслия. По-видимому, это обстоятельство дало основание Чокану Валиханову заметить: «Шаманство, с одной стороны, есть почитание природы вообще и в частности. Человек действует и живет под влиянием природы. В этом смысле шаманство представляет крайний материализм»⁷⁴.

Данную мысль Ч. Валиханова можно дополнить только тем, что вера древних тюрков, в том числе и киргизов, носила пантеистический характер, что Тенири ими понимался как нечто, что находится между природой и богом и имеет существенное значение для судеб людей. Потому нет у древних тюркских племен такого педантизма в вере, какой мы видим у тибетских или индусских верующих. Следует отметить, что монашество как особая каста у тюрков не получило такого широкого распространения, как у других верующих в Будду народов — тибетцев, индусов и т. п.

Отсюда видно, что буддизм не смог глубоко пустить свои корни в жизнь древних тюрков. Для этого здесь не было соответствующей экономической и социальной почвы, и буддизм был привнесен отдельными иностранцами-миссионерами. В этом состоит главная причина слабого закрепления идей буддизма среди тюрков. Но была и другая, которая заключалась в кочевом скотоводческом образе жизни тюрков. Как кочевники-скотоводы древнетюркские племена, в том числе и киргизские, восприняли у буддизма только те понятия и те догмы, которые соответствовали их образу жизни — Небо, Земля, Вода и др.

⁷³ Батманов И. А. и др. Указ. работа, с. 16.
⁷⁴ Валиханов Чокан. Избранные произведения. — Алма-Ата, 1958, с. 146.

Почему древними людьми Небо почиталось высшим божеством? Да потому, что вся их жизнь зависела от «милости» Неба — урожайность злаков, продуктивность скота, погода — тепло солнца, обилие влаги — словом, все благоприятные для жизни человека условия. Поэтому беспомощный перед природой человек поклонялся небу, обращался к нему и со своими радостями, и с печалью. В этом действии (которое можно называть и магией) человека не было ничего религиозного, мистического. Это было наивное, детское отношение человека к природе, от которой он тогда был действительно в большой зависимости. Потому Небо и Земля древними тюрками-кочевниками воспринимались как высшее божество.

У нас пока нет прямых подтверждений, но можно предположить, что древнетюркские племена привлекали прежде всего материалистические тенденции, содержащиеся в самом ортодоксальном буддизме.

Как и в других верованиях, центральная идея древнетюркского бога Тенири — проблема жизни и смерти человека.

По мнению поклонников Тенири, человек — это единство тела и души. Смерть означает, что душа отделяется от тела, от остального мирского бытия. В старинном литературном памятнике читаем: «Мое имя Черный чур... Черный чур... от своих родственников отделился (т. е. умер)»⁷⁵.

Но отделившаяся от тела душа человека, по убеждению древних тюрков, нуждается в материальных вещах. Поэтому древние тюрки вместе с покойником хоронили и его личные вещи, боевого коня со сбруей и т. д. Интересные примеры приводит известный историк А. Н. Бернштам: «Сами тюрки, долгое время сохранявшие кочевой быт, создали и своеобразную культуру, отличающуюся от культуры оседлых поселений. Трасса канала (Большого Чуйского. — А. А.) вскрыла ряд погребений тюркского времени. Они обычно заключали в себе погребения воина с конем. Из инвентаря погребения удалось сохранить части конской сбруи»⁷⁶.

⁷⁵ См.: Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, с. 61.

⁷⁶ Бернштам А. Н. Историко-культурное прошлое Северной Киргизии по материалам Большого Чуйского канала. — Фрунзе, 1943, с. 18.

В таких явлениях многие часто видят только заблуждения людей прошлых веков. Вместе с тем, в них можно и нужно видеть попытку человека бороться с «непослушными» явлениями природы. И эти попытки наших далеких предков мы должны понять и оценить, а не только увидеть и отметить их заблуждения. Дело в том, что именно такое стремление, т. е. абстрагирование явлений повседневной жизни, дало нашим предкам возможность познать неподвластные им явления природы, шаг за шагом умножать свои знания, чтобы подняться постепенно вверх по лестнице знаний и в конечном счете полностью освободиться от плена природы.

Очень верно утверждение, согласно которому абстрагирование древним человеком $2 \times 2 = 4$ было целой революцией в истории человеческого мышления.

Если бы древний человек оставался равнодушным к смерти себе подобного, то он никогда не сделал бы шаг вперед в понимании и, следовательно, в познании явлений природы. Здесь уместно вспомнить слова К. Маркса, который в конспекте книги Л. Моргана «Древнее общество» писал: «На низшей ступени варварства начали развиваться высшие свойства человека. Личное достоинство, красноречие, религиозное чувство, прямота, мужество, храбрость стали теперь общими чертами характера, но вместе с ними появились жестокость, предательство и фанатизм. В области религии имеет место почитание стихий с смутными представлениями о личных божествах и о великом духе... Он (этот период. — А. А.) дал также синдиасмическую семью и конфедерацию племен, организованных в фратрии и роды. Воображение, этот великий дар, так много содействовавший развитию человечества, начало теперь создавать неписанную литературу мифов, легенд и преданий, оказывая уже могущественное влияние на человеческий род»⁷⁷.

Именно это «воображение», подаренное человеку природой, помогло ему искать пути к свободе из плена природы.

Так называемые «классические» формы религии — буддизм, христианство, ислам и другие — считают все другие религии «язычеством» и отказывают в здравом смысле их догмам. Между тем язычество отличается своей простотой и непосредственностью, что сближает

⁷⁷ Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. I. — М., 1957, с. 270—271.

его в определенной степени с объективным пониманием явлений природы. Поэтому достаточно немного света знания, чтобы язычник смог освободиться от дурмана своей веры, тогда как человеку, находящемуся под влиянием одной из «классических» религий, нужны огромные усилия, чтобы осознать ложность основы его веры.

О развитии человеческого сознания К. Маркс писал: «Если с гибелью древних государств исчезают и их религии, то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как «истинной религией» древних был культ их собственной «национальности», их «государства»⁷⁸.

Такие понятия, как *кан* (царь), *улук* (правитель), *башчы* (руководитель), *куц* (рабыня) и другие отражают деление общества на социальные и даже на антагонистические классы. Деление общества на классы получало одновременно свое правовое обоснование и оправдание. «После смерти моего отца, по воле тюркского Неба и тюркской священной Родины, я стал ханом: — когда я стал ханом, то тюркские боги и народ, опечаленные, что они должны были умереть, (теперь) радуясь, смотрели кверху (на трон) спокойными глазами. Когда я сам воссел на трон, то я стал осуществлять крепкую власть (над народами), жившими по четырем углам (т. е. по странам света)», — говорится в тексте памятника хану Магилян⁷⁹.

Как видно, хан Магилян обосновал свое господство над подвластными ему народами не только правом наследования, но и личной заслугой, заключающейся, по его мнению, в подчинении своей власти и других нетюркских племен. Это следует из его слов, что народ, опечаленный утратой своего старого хана, под «крепкой властью» нового хана Магиляна снова приобрел веру в счастье и якобы смотрел на своего грозного повелителя «спокойными глазами».

Уже в этом памятнике отразились первые робкие шаги в формировании правового феномена племенного общества, суть которого раскрывалась по мере углубления противоречий экономических интересов антагонистических классов. Вместе с тем тут и стремление поднять авторитет племенного вождя, подчеркивание его мораль-

⁷⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 99.

⁷⁹ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, с. 20.

ного права на господство над остальными членами союза племен.

Возвращаясь к проблеме влияния идей буддизма на духовную жизнь древних киргизов, следует обратить внимание на ритуал жертвоприношения в память умершего.

Форма жертвоприношения умершему, как форма любых ритуалов, зависит от образа жизни народа. Поскольку основу экономической жизни древних киргизов составляло кочевое скотоводство, оно же определяло и форму ритуала. Древние киргизы устраивали жертвоприношения в открытом поле, они не имели для этой цели специального места или сооружения в виде храма и т. п. «Жертву духам приносят в поле. Для жертвоприношений нет определенного времени», — говорится в документе⁸⁰.

Такое противоречивое явление, как непрерывное продолжение жизни человеческого рода на земле и в то же время смерть отдельного индивида, удивляло древнего человека, требовало объяснения его причины. И человек того времени в силу ограниченности своего знания вынужден был пустить в ход, если можно так выразиться, свое воображение, пытаясь, исходя из своей скромной практики, объяснить суть жизни. Его воображение во многом совпадало с объективной действительностью, но вместе с тем и оставляло человека на грани фантазии, от которой до мистики было недалеко.

Древние киргизы, как и другие тюркские племена, сжигали трупы своих умерших. Сведения о смысле этого буддийского обряда в доступной нам литературе не сохранились. Мы можем воспроизвести только предание, сохранившееся среди некоторой части киргизов старшего поколения, содержание которого сводится к следующему. Древние предки считали огонь как наземную частицу Солнца чистым и святым. Все живое на земле, в том числе и человек, берет свое начало от солнечных лучей. Когда человек умирает, только огонь может очистить его от всех прошлых грехов. Иначе говоря, человек создан из лучей Солнца и возвращается к нему. В этом рассуждении древних людей больше наивного материализма, чем религиозной мистики.

⁸⁰ Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений..., т. 1, с. 353.

Думается, что нет необходимости детально воспроизводить процесс жертвоприношения у древних киргизов, он довольно подробно описан нашими историками. Нас интересует смысл жертвоприношения покойному. По понятиям древнего народа, смысл данного обряда в том, чтобы успокоить душу усопшего, так как она, будучи бессмертной, продолжает жизнь в загробном мире и должна быть довольна вниманием к ней со стороны близких.

Человек никогда не мирился со смертью, свой протест против нее он выражал в разных формах. Но чем беспомощнее был он перед ней, тем в более нелепых формах (ритуалах) проявлялся этот протест. Если тот или другой ритуал в прежние времена совершался с целью задобрить дух предка, вызвать его симпатию к себе, то позднее он стал средством сохранения авторитета предков лица, заинтересованного в утверждении своего особого положения в обществе.

На основе ритуала складывается правовое положение наследника и нормы взаимоотношений между отцом и детьми в семье, между старейшиной и рядовыми членами племенного общества.

Между киргизами и Индией — родиной буддизма — непосредственной экономической и культурной связи не было, она была опосредована Монголией, Тибетом и Уйгурстаном. Но какой бы притягательной силой буддизм ни обладал, связь киргизов с этой идеологией была непостоянной и не проявлялась в классической форме. Вряд ли из числа древних киргизов-кочевников могли вырасти идеологи этой религии. А идеология, привносимая извне, не могла широко и глубоко внедриться в сознание местных жителей. Имеющиеся исторические данные также не говорят о наличии местных проповедников буддизма. Поэтому надо полагать, что усилили иностранных миссионеров буддизма, не могли увенчаться полным успехом, как в Монголии, Тибете и в других странах, имевших с Индией непосредственную связь; местное население восприняло эту религию в самых общих чертах. А несколько позже буддизм вообще теряет среди киргизов свое влияние, изменяет содержание и форму, сохраняясь лишь в виде самых смутных представлений в психологии и сознании кочевников, что и использовалось служителями местного культа.

«Классические» религии — ислам и христианство — объявляют проявлением «язычества» местные обряды, тогда как, по нашему мнению, они представляют собой пережитки буддизма.

Буддизм за пределами своей родины распространился и в Южной Сибири, и в Средней Азии. Прав был Дж. Неру, когда писал: «Буддизм быстро распространился в Индии от Кашмира до Цейлона. Он проник в Непал и позже достиг Тибета, Китая и Монголии... Мы располагаем сведениями о существовании индийской колонии в Хотане (ныне Синцзянь в Центральной Азии)»⁸¹. Только на территории Северной Киргизии советские археологи — Л. Р. Кызласов, Л. П. Зяблин и другие — открыли два буддийских храма, которые ученые отнесли к середине VIII века н. э. «Раскопками установлено, — пишет Л. Кызласов, — что под холмами скрывались хорошо сохранившиеся остатки буддийского храма самого конца VII и начала VIII в.»⁸².

О том, что Ак-Бешимский храм в свое время был на территории Киргизии центром распространения идеологии буддизма, свидетельствует наличие в нем мастерской для изготовления разнообразных ритуальных предметов, главным образом буддийских образов»⁸³.

Наличие предметов, имеющих отношение к буддизму, в Киргизии замечалось и раньше. Например, известный советский тюрколог А. Н. Бернштам еще в 1943 году писал: «Большой интерес представляет изображение лица буддийского типа под ручкой сосуда.

Лицо имеет характерные буддийские черты с головным убором северо-индийского типа. Налеп сделан на сосуде весьма характерной формы... Такого типа сосуды известны по раскопкам сосанидских слоев VI—VII вв. на Кафыр-Кале под Самаркандом, а серебряный сосуд такой же формы был найден в кладе вещей у с. Покровское около г. Фрунзе и датируется тем же временем (VI—VII вв.)»⁸⁴.

⁸¹ Неру Дж. Открытие Индии, с. 137.

⁸² Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции, т. 2. — М., 1959, с. 165.

⁸³ Там же, с. 172.

⁸⁴ Бернштам А. Н. Историко-культурное прошлое Северной Киргизии по материалам Большого Чуйского канала, с. 16—17.

Прямых данных о влиянии среднеазиатских буддийских институтов на развитие духовного мира Тянь-шаньских киргизов пока у нас нет. Эта проблема еще ждет своего изучения. Тем не менее наличие такого ритуала, как поклонение Небу, у местных киргизов вплоть до социалистической революции не случайно. При всей строгой регламентации образа жизни киргизов-мусульман исламом Тенир все еще продолжал занимать господствующее место в их духовном мире. По-видимому, усвоенное киргизами еще на Алтае божество Тенир вместе с киргизами-старожилами «кочевало» и по Тянь-Шаню.

Любые религии, в том числе и буддийская, пытались и пытаются оказывать свое влияние на все стороны жизни верующих, регламентировать ее в соответствии со своими принципами и нормами. Буддизм, в частности, оказал, по нашему мнению, свое влияние на развитие нравственного склада людей, в области быта отразился в некоторых формах одежды, в сидении «малдаш» (скрещенные ноги, поджатые под себя), в ношении серег некоторыми мальчиками (родители украшали их серьгой с тем, чтобы пери не смогли отличить их от девушек и насладиться различными болезнями), а также в предметах женских украшений и т. д.

Могут возразить на объяснение «малдаш», что данный способ сидения связан с кочевым образом жизни людей. Но ведь многие кочевники Африки и даже Азии, не проповедующие буддизм, никогда не сидели и не сидят в позе «малдаш». Поэтому мы предполагаем, что «малдаш» так же, как «чалма» у мусульманина, выражает желание носителя быть похожим на своего пророка.

Среди киргизов было принято, что в ответ на поклон молодухи старшие благославляют ее словами: «Тенир жалгасын, тилегин кабыл болсун!» (Пусть Тенир (Бог) поможет тебе, пусть сбудутся твои желания!).

Многие церемониальные обычаи, соблюдавшиеся в семейной жизни дореволюционных киргизов, сходны с обычаями других кочевых народов Центральной Азии, придерживающихся до сих пор буддийской веры. Приведем некоторые монгольские параллели, записанные известным русским ориенталистом П. К. Козловым. Его материалы свидетельствуют о том, что при встрече с

родителями и старшими родственниками жених и невеста кланяются им, а в первые дни свадьбы скрываются за занавесом в юрте от взоров посторонних, во время клятвенной речи сватов молодые, встав на одно колено, склоняют головы и т. д.⁸⁵

П. П. Семенов-Тянь-Шанский во время своего известного путешествия в Тянь-Шань заметил у казах-киргизской семьи следующее: «Вперед дивана — постели на текинском ковре сидела жена Аблеса, одетая в богатый китайский шелковый халат... Когда же вошел в юрту Али-Султан, то перед частью юрты, в которой сидела жена Аблеса, опустил богатый шелковый занавес и скрыл ее, так как она не должна была показываться перед своим тестем»⁸⁶.

«Молодая в доме мужа обязана была соблюдать целый ряд запретов и ограничений, закрывать лицо от родителей мужа и его старшей родни. Эти обычаи «избегания» (качуу) соблюдались в течение года или до рождения первого ребенка», — отмечает киргизский этнограф А. Джумагулов⁸⁷.

У киргизов занавес (көшөгө), обычай кланяться (жүгүнүү), оплата материнского молока (эне сүтүн актоо), обычай избегать старших (качуу), оплакивание умерших (өкүрүү) и другие сохранялись в несколько по-мусульмански модернизированном виде до недавнего времени. Они являются, на наш взгляд, пережитками древних нравственных обычаев, в свое время одобренных идеологией буддизма. Словом, все эти вопросы нуждаются в специальном изучении.

Следующий вопрос, представляющий предмет нашего рассмотрения, — это порядок летосчисления у древних предков киргизов. Из памятников древнетюркской письменности, которые, по мнению известного тюрколога С. Е. Малова, имеют прямое отношение к древним предкам киргизов⁸⁸, видно, что в основе летосчисления у него лежал «звериный» цикл, известный на всем Древнем Востоке. Цикл из 12 годов и каждый год имел свой

⁸⁵ Козлов П. К. Монголия и Кам, с. 152—154.

⁸⁶ Семечов-Тянь-Шанский П. П. Путешествие в Тянь-Шань, с. 228.

⁸⁷ Джумагулов А. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. — Фрунзе, 1960, с. 40—41.

⁸⁸ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков, с. 4.

«зверинный» символ: барс⁸⁹, собака, дракон, мышь, обезьяна, заяц, и т. п.⁹⁰

Только в одной работе С. Е. Малова по древнетюркской письменности мы обнаружили названия 9 из 12 животных, входящих в данный цикл летосчисления: дракон, змея, барс (тигр), обезьяна, собака, мышь, свинья, заяц, овца⁹¹. Названия остальных 3 животных отсутствуют, но они нам известны по летосчислению современных киргизов, которым они пользовались до социалистической революции: улитка, лошадь, корова⁹².

Нас интересуют два момента этой проблемы. Первый — те животные, которые составляют цикл летосчисления, по нашему мнению, были тотемами родов — носителей данного понятия; а второй момент свидетельствует об уровне познания ими природы. В то время, когда каждое упомянутое выше животное считалось тотемом того или иного родового объединения, в киргизском обществе господствовало многобожество. А постепенная утрата многобожества и появление единобожества в роде или племени является свидетельством объединения их в более крупную социальную общность, например, союз племен или даже народность с единым богом Тенир. С точки зрения развития человеческого общества такое объединение — большой социальный прогресс. Это во-первых. Во-вторых, бывший тотем в новых условиях и в новое время, утратив свое прежнее божественное значение, носит символический характер, являясь лишь условным знаком времени.

Далее. В определении способа летосчисления древние киргизы поднялись до того же уровня, на котором находились так называемые передовые народы Центральной Азии. На этом основании мы склонны предположить, что познание природы, таких важных ее явлений, как движение небесных тел, предвидение характера наступающего года, изменения климата и т. п., у народа было сравнительно глубже, чем познание социальных явлений. И это понятно. Несмотря на магический характер своего познания (а отсюда и знания) природы, древние люди были настоящими «детьми природы».

⁸⁹ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков, с. 27.

⁹⁰ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, с. 10, 40, 48, 92, 94, 102.

⁹¹ Там же, с. 39, 48, 53.

⁹² Арабай уулу Э., Карасай уулу К. Жаңылык чоңдор үчүн алыпбе. — Фрунзе, 1928, с. 32.

Отметим еще раз, что тибетцы, монголы, тюрки, включая уйгуров, киргизов и некоторые другие племена северо-восточного региона Азии, были потомками хуннов, живших на этой же территории раньше. Видимо, природные условия вынуждали разноплеменных «варваров» сосредоточиваться там, где они были более благоприятными для жизни. А различные родо-племенные интересы, наоборот, отталкивали их друг от друга, больше того, часто вынуждали драться из-за добычи. Они хорошо знали друг друга и понимали язык, но в результате объективного противоречия постоянно враждовали между собой. Это обстоятельство заставило наших далеких предков — «варваров» — быть очень подготовленными в военном отношении и относительно хорошо организованными. Неспроста, вероятно, многочисленные надгробные плиты тех времен богаты сообщениями о военных успехах родовых вождей и их сподвижников.

Этот беспокойный образ жизни наших далеких предков заставлял их постоянно размышлять над способом достижения своей безопасности, раскрывать секреты природы, совершенствовать военное искусство в соответствии с уровнем развития своих производительных сил и т. д.

Теперь нам хотелось бы остановиться на космологических и правовых суждениях древних киргизов. По-видимому, они не выделяли различные формы познания явлений природы и общества, как это было позднее. У них все виды знаний сливались в общую систему миропонимания. Тем не менее отдельные виды знаний все же можно выделить, например, космологические. Жизнь скотовода требовала понимания движения небесных тел, так как от него зависел характер времени года, т. е. природы. Прав был Ф. Энгельс, который, касаясь истории развития научных знаний человечества, писал, что «астрономия... уже из-за времен года абсолютно необходима для пастушеских и земледельческих народов... Итак, уже с самого начала возникновение и развитие наук обусловлено производством»⁹³.

Наряду с явно религиозно-мистическими заблуждениями в отношении движения небесных тел люди после долгих наблюдений за движением светил делали и вер-

⁹³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 500.

ные выводы о реальных явлениях природы. К ним можно отнести: определение времени суток, исходя из движения солнечной системы; предсказание особенностей наступающих времен года; предвидение характера изменения природы в период новолуния; в ночное время определение по звездам сторон горизонта и т. п.

В своих эмпирических знаниях явлений природы древние киргизы, как и другие пастушеские народы, опирались на «помощь» таких небесных светил, как *Ай* (Луна), *Жетиген* (Большая Медведица), *Чолпон* (Венера), *Алтын Казык* (Полярная звезда) и некоторые другие. Например, в темную ночь время суток люди определяли по «движению» *Алтын Казыка* либо *Жетигена*. Месячный характер погоды определяли по характеру наклона серпа новолуния. Опыт долголетних наблюдений подсказывал людям, что если серп Луны «лежит на спине», то осадки и другие капризы природы будут чаще, а если серп висит перпендикулярно к Земле, то погода будет сравнительно спокойной.

По движению *Уркера* (Плеяды) определяли время различных сезонных трудовых процессов в животноводстве и земледелии. В зависимости от расстояния между *Уркером* и горизонтом на востоке люди определяли, когда необходимо заниматься тем или другим видом сельскохозяйственных работ, в частности, стрижкой овец, сенокосом, поливом культурных злаков и т. п.

Все тюркские племена, в том числе и киргизские, делили год на 12 месяцев, и каждый из них имел свое название. Например, название месяцев у «дикокаменных киргизов», по В. Радлову, были: 1) тогузтун айы; 2) жетинин айы; 3) бештин айы; 4) үчтүн айы; 5) бирдин айы; 6) жалган куран; 7) чын куран; 8) бугунун айы; 9) текенин айы; 10) кулжанын айы; 11) баш оона, 12) аяк оона⁹⁴.

Эти знания передавались от отцов к детям в течение веков вплоть до появления у киргизов научной астрономии. В народной астрономии отражался многолетний опыт человечества, проверенный жизнью, и он во многих случаях верно служил людям. Только после усвоения человеком научных методов познания природы, в том числе закономерностей движения небесных светил, пер-

воначальный, во многом далеко не точный способ познания природы отошел в историю. И все же народный опыт, как дорогой памятник наивно-материалистического познания законов развития природы, должен занимать свое место в истории общественной мысли народа.

Космологическое знание в древнюю эпоху было приуще не только киргизам, но и всем их соседям. Например, монгольский ученый Д. Майдар сообщает, что связи Монголии с Индией, арабскими и другими древнейшими странами благоприятствовали развитию в стране материалистических и астрономических знаний. Появились так называемые зурхайч — люди, умеющие обращаться с прибором (зурхайч), посредством которого вели счет времени, проводили наблюдение за движением небесных тел и докладывали хану о наиболее важных явлениях природы⁹⁵.

Далее тот же автор сообщает о монгольском народном календаре, в котором «указывалось начало года и месяца, дни благоприятные и неблагоприятные для дел скотовода-кочевника, даты рождения и смерти известных людей, даты и время происхождения природных явлений, начало и конец лунных и солнечных изменений...»⁹⁶.

Современные киргизы-скотоводы знают бесчисленное множество названий трав, их питательные и лекарственные свойства, они также хорошо разбираются в анатомии животных. На основании опытных знаний народа Терминологической комиссией АН Киргизской ССР с привлечением специалистов разработаны соответствующие научные термины. Богатство содержания народных знаний, точность отражения флоры и фауны изумляют современных специалистов. Эти термины сложились у киргизов не в один день, а вырабатывались и шлифовались в течение веков, беря свое начало в глубокой древности. Например, термины в области животноводства и ветеринарии, систематизированные профессором А. Алдашевым, составляют 7 тысяч, из них 2 тысячи — оригинальные киргизские термины и около 1 тысячи — русско-киргизские смешанные термины, остальные тер-

⁹⁵ Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии /Под ред. А. П. Окладникова. — М., 1981, с. 100.

⁹⁶ Там же, с. 101.

⁹⁴ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 1, ч. 1, с. 8.

мины — межнациональные, но получившие вполне ясное киргизское объяснение⁹⁷.

Не менее богат русско-киргизский терминологический словарь, составленный кандидатами биологических наук С. Шамбетовым, Р. Айдаровой, А. Убукеевой. Он содержит свыше 4610 терминов, в числе которых много оригинальных киргизских названий⁹⁸.

Летосчисление киргизов и казахов практически совпадает. Иначе обстоит дело с названиями месяцев. Во-первых, счет месяцев начинается у казахов с мая, тогда как у киргизов — с октября. Во-вторых, киргизские названия во многих случаях отличаются от казахских. Например, шестой месяц по-казахски именуется «мизан», а по-киргизски «жалган куран» и т. п.⁹⁹

Из киргизских названий месяцев названия пяти производны от нечетных чисел по нисходящей: 9, 7, 5, 3, 1 — «тогуздун айы», «жетинин айы», «бештин айы» и т. д. Шестой и седьмой месяцы составляют одну группу, но имеют свои названия: «жалган куран» и «чын куран». В буквальном переводе первый означает «ложный самец косули», а второй — «настоящий самец косули». Почему так названы они и какой имеют смысл эти названия — наше предположение об этом будет высказано ниже¹⁰⁰. Следующие три месяца названы именами животных: «бугу» (олень), «теке» (козерог), «кулжа» (дикий баран). Последние два месяца называются «баш оона» (первый самец антилопы) и «аяк оона» (последний самец антилопы)¹⁰¹.

То, что киргизы, как и другие народы, времена года (месяцы) связывали с образами зверей, на наш взгляд, имело практический смысл. В «Толковом словаре киргизского языка» под редакцией Э. Абдылдаева и Д. Исаева читаем: «Жалган куран — элдик календар боюнча март айы, чын куран — элдик календар боюнча апрель айы»¹⁰² (Согласно народному календарю «жал-

⁹⁷ Алдашев А. А. Русско-киргизский терминологический словарь по животноводству и ветеринарии. — Фрунзе, 1980, с. 4.

⁹⁸ Шамбетов С. Ш., Айдарова Р., Убукеева А. Русско-киргизский терминологический словарь (проект). — Фрунзе, 1975.

⁹⁹ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий, т. 1. — СПб., 1895, с. 8.

¹⁰⁰ Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. — М., 1965, с. 448.

¹⁰¹ Там же, с. 574.

¹⁰² Кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгү. — Фрунзе, 1969, с. 363.

ган куран» совпадает с мартом, а «чын куран» — с апрелем).

Названия месяцев закрепились и вошли в киргизскую лексику, надо полагать, не случайно. Образ жизни этих животных, например, такие моменты, как период случки и окота или другие жизненно важные периоды — смена шерстного покрова и т. д. — давали возможность людям, особенно тем, кто постоянно занимался охотой, ориентироваться в своей хозяйственной деятельности. Например, в то время, когда дикие животные, птицы выводят потомство или же меняют шерсть и перья, не следует охотиться на них.

Согласно преданиям, дошедшим до нас, древнекиргизские звездочеты не поднялись до того уровня познания движения небесных тел, о котором свидетельствует исторический роман «Радж Сингх», раскрывающий космологическую «науку» индусов¹⁰³. Но все же эта «наука» киргизов вместе с «төлгө» — гадальными камнями — служила стимулом и средством развития их мыслительной деятельности.

Важно понять, что древние люди, не имея достаточных знаний, только на основе многолетних наблюдений пытались создать систему определения закономерностей движения Солнца, Луны и некоторых других небесных тел, чтобы понять их влияние на смену погоды, на развитие растений, жизнь и поведение животных и т. д.

Вспоминается мысль Гегеля: «Природа... есть древнееврейское слово, изображенное одними согласными, к которым мы в уме должны присоединить точки, изображающие гласные»¹⁰⁴. Чтобы услышать полное звучание природы, необходимо усвоить законы ее развития, законы в себе сделать законами для нас. А это невозможно без надлежащих условий развития теоретических и прикладных знаний человека. «Төлгө тартуу»¹⁰⁵ (гадание на камнях), например, опирающееся на математические расчеты, является той попыткой человека расставить нужные гласные в соответствующих местах, чтобы природа «выдала» ему свое потаенное. Это — стремление познать секреты природы. Следовательно,

¹⁰³ Бонкимчондро чоттоподдхай. Радж Сингх. — М., 1960, с. 36—37, 145.

¹⁰⁴ Гегель. Сочинения, т. 11, с. 15.

¹⁰⁵ Төлгө тартуу — гадание на камнях.

«төлгө тартуу» по сравнению с «далы ачуу», опирающейся исключительно на фантазию гадальщика, носит в определенной мере рационалистический характер. Дело в том, что в «төлгө», как и во всех иных умозаключениях, вырабатываются силлогизмы, посредством которых гадальщик высказывает свое предположение о характере или сроке ожидаемого события. Следовательно, тут важно мышление, опирающееся не на фантастику, а на реалистическую логику.

Итак, мы пытались проследить на основе собственно киргизских и некиргизских, но имеющих отношение к истории предмета нашего исследования, исторических данных ход развития общественно-политической и философской мысли древних и средневековых киргизов. Под религиозно-мистическими наслоениями в картине духовного мира наших далеких предков мы обнаружили блестящие реалистически понятых ими явлений природы и нередко собственной их жизни. Соотношение мистики и реализма их общественного сознания непосредственно зависело от внутренних и внешних условий общественной жизни киргизских племен, которая проходила, как говорилось выше, в очень сложных международных условиях, сложившихся в Центральной и Средней Азии. Драматической судьбе киргизов, развитию их общественного сознания в эпоху феодального строя посвящена следующая глава нашего исследования.

ГЛАВА II

ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ КИРГИЗОВ В ЭПОХУ ФЕОДАЛИЗМА

1. Общественно-политический строй

Разложению родо-племенных отношений и зарождению феодального строя способствовало падение тюркских каганатов, в которые входили киргизские племенные союзы. Саманидов сменили арабские завоеватели, но попытки последних покорить туранских кочевников не увенчались успехом. Поэтому новые завоеватели стремились «подкупить душу» кочевников, т. е. внедрить в доисламское сознание кочевников исламскую религию, а вместе с нею и идеологию арабских феодалов.

Итак, до завоевания арабами Средней Азии киргизы поклонялись Тениру, укрепившемуся в их сознании под влиянием буддизма, о чем уже шла речь.

По общему признанию советских историков, оседлые народы Средней Азии окончательно покорились арабам в 713—714 годах¹. (Разница на 2—3 года во времени у Б. Гафурова и А. Массэ² не имеет особого значения).

Захват Средней Азии арабами облегчался тем, что угнетенные местные народные массы встретили захватчиков как освободителей от собственных тиранов. А арабы в первое время, пока не укрепилась их позиция в среде мавлянов — неарабских вассалов, гибко вели дела административного управления: не меняли прежних чинов, сохранили бывших налоговосборщиков.

И тем не менее один из современных арабских авторов следующим образом характеризует шовинизм быв-

¹ Гафуров Б. Г. История таджикского народа. — М., 1952, с. 124—151.

² Массэ А. Ислам. — М., 1961, с. 48.

ших арабских завоевателей: «Омейядские халифы стремились поддержать авторитет арабов среди других народов: арабов всячески возвышали, предоставляли им право первого слова; на ответственные посты в государстве... тоже назначали только арабов, считая мавлян, то есть неарабов, принимавших ислам, вассалами, подчиненными арабам»³.

Словом, распространение веры и захватнической идеологии ислама среди покоренного населения осуществлялось и путем насилия, и путем подкупа. Последнее применялось чаще среди непокорных кочевников. Исламские миссионеры старались прежде всего подкупить родовых вождей — делали им дорогие подарки, не трогали их земли, даровали высокие чины и т. п. Этим захватчики углубляли противоречие между подкупленными вождями и рядовыми кочевниками.

Возможно, киргизы в силу территориальной отдаленности от арабов избегали встречи с арабами «на пути божьем»⁴, ограничившись внесением в казну оккупантов подушного налога натурой (скотом). Прав А. Массэ, который считал, что «покоренные народы принимали ислам не по религиозному убеждению, а для того, чтобы платить меньше налога»⁵.

Но по мере укрепления своих позиций арабы увеличивали налоги, взимаемые ими с местного населения. Чтобы предотвратить сопротивление населения, захватчики были вынуждены маскировать свою налоговую политику шариадом, идейная основа которого заложена была еще в «священной книге» ислама — Коране.

«Коран (по-арабски "Кур'ан", что буквально означает "чтение") считается главной "священной книгой" ислама, подобно, например, Евангелию в христианстве», — пишет советский исламовед профессор Л. И. Климович⁶. По мусульманскому преданию, Коран якобы ниспослан Аллахом при посредстве ангела Джебраила пророку Мухаммеду, который сформулировал основное содержание ислама.

³ Аль-Фахури Ханна. История арабской литературы, т. 1. — М., 1959, с. 166.

⁴ Массэ А. Ислам, с. 60.

⁵ Там же, с. 42.

⁶ Основы научного атеизма. — М., 1961, с. 317. Ср.: Крачковский И. Ю. Коран. М., 1963, с. 660—664 (приложение).

Но исламоведы, как зарубежные (например, А. Массэ), так и советские (Л. Климович) сходятся на том, что, во-первых, догмы Корана заимствованы из Библии (Ветхого завета); во-вторых, вариант книги Мухаммеда несколько раз переделывался преемниками Первого пророка, в частности, Абу Бекром, который реализовал мысли Омара, а затем Османом. Тем не менее никто не смог преодолеть многочисленные противоречивые утверждения по различным вопросам, содержащиеся в книге.

Однако, оставляя в стороне подробности истории оформления мусульманской «священной книги», вернемся к ее сущности и основным идеям.

Суть Корана заключается в его претензии быть идейным руководящим каноническим политическим, экономическим и культурным (в том числе и моральным) развитием арабского общества. В первой же суре Корана мы читаем: «Эта книга... руководство для богобоязненных»⁷.

Согласно Корану, мир со всеми его сложными атрибутами сотворен Аллахом. Вот что сказано об этом: «Понистине, Господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю в шесть дней»⁸. «Он (т. е. Аллах. — А. А.) — творец небес и земли, а когда он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: «Будь!» — и оно бывает»⁹. Не только природа, но и человек сотворен Аллахом «из звучащей глины, как гончарная»¹⁰.

Как видно из приведенных выше положений Корана, жизнь, включая жизнь самого человека, совершенно недоступна вмешательству человека, она до самых мелочей зависит только от Всевышнего, т. е. ислам деморализует человека, заглушает всякую его деятельность.

В советской литературе общепризнано мнение, согласно которому в эпоху зарождения ислама арабские племена объединялись в общину, полноправными членами которой могли стать только единоверцы, независимо от их этнических различий¹¹. Идея данного принципа облегчила успехи завоевательских действий халифов в неарабских странах.

Очевидно, основоположники марксизма имели в ви-

⁷ Коран. — М., 1963, с. 15.

⁸ Коран, с. 126 (сура 7, стих 52/54).

⁹ Там же, с. 27 (сура 2, стих 111).

¹⁰ Там же, с. 426 (сура 55, стих 13, 14).

¹¹ Беллев Е. А. Мусульманское сектанство. — М., 1957, с. 12.

ду данное обстоятельство, когда писали: «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный — это «харби», враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными»¹².

В то же время ислам непоследователен, он допускает, якобы с позволения Аллаха, различия в общественном положении людей. В частности, Коран утверждает: «О Боже, царь царств! Ты даруешь власть, кому пожелаешь, и отнимешь власть, от кого пожелаешь, и возвеличиваешь, кого желаешь, и унижаешь, кого желаешь. В твоей руке — благо, Ты ведь над каждой вещью мощен!»¹³.

Это положение, как увидим дальше, лежит в основе шариата, являющегося сводом мусульманских религиозных, уголовных и гражданских законов и правил¹⁴.

Шариат призывает мусульман прежде всего повиниться Аллаху и его посланнику, а также тому, кто обладает властью¹⁵. Шариат в целом защищал собственность имущих классов общины, несмотря на то, что в нем немало декларативных призывов к справедливости избранных по отношению к единоверцам. Больше того, он требует отсекаать руки воров за злодеяние, совершаемое ими (сура 5, стих 42/38).

Различия в социальном положении арабов еще ярче выступают при распределении наследства главой семьи между ее членами. Например, из родительского имущества мальчику полагается в два раза больше, чем его родной сестре.

В правовом отношении у арабов женщина занимала самое последнее место социальной лестницы. Она не имела права возражать мужу, если тот брал до четырех жен. Она также не имела права на развод без согласия на это мужа. Ей запрещалось показывать лицо и носимые ею украшения чужим людям, чем и обусловлено

¹² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 10, с. 167.

¹³ Коран, с. 51 (сура 3, стих 25/26).

¹⁴ Узбекско-русский словарь /Под ред. С. Ф. Акбарова и др. — М., 1959, с. 536.

¹⁵ Коран, с. 76 (сура 4, стих 62/59).

пошение женщиной чадры¹⁶. В отдельных случаях муж мог убить жену, ограничившись оплатой штрафа. «Те из ваших женщин, которые совершат мерзость, — возьмите в свидетели против них четырех из вас. И если они засвидетельствуют, то держите их в домах, пока не упокоит их смерть или Аллах устроит для них путь», — сказано в Коране¹⁷.

Высокая воля Аллаха «ниспосылается» таким образом, что когда дело касается идеологии ислама, то трудно ее отделить от повседневных забот обычного человека. Например, в Коране разрабатывалась целая система регламентаций образа жизни мусульманина. В частности, в суре 5 пророки требуют от своего правоверного выполнения определенных правил совершения молитв (стихи 8/9), диктуют, что разрешается есть и что запрещается (стих 4/3), какова должна быть форма общения с иноверцами (стихи 15/12—21/18) и т. п.¹⁸

Вместе с тем в Коране очень много повторений по одному и тому же вопросу, а также противоречивых утверждений. Например, если сура 25 (стих 11) утверждает, что Аллах сотворил человека из глины, то сура 25 (стих 56/54) объявляет, что Бог создал человека из воды.

Таковы некоторые отправные идеи ислама. Мы не ставим перед собой задачу подробного и полного анализа содержания Корана. Нам важно проследить влияние извлеченных нами моментов ислама на развитие общественной мысли киргизов до их присоединения к России.

Распространение среди зависимых народов ислама было одним из способов навязывания идеологии арабской аристократии, но процесс этот был очень медленным. За пятьсот лет своего господства в степи ислам едва ли полностью подчинил местное население своей религии. Тем не менее, несмотря на постоянное сопротивление доисламской веры кочевников, ислам постепенно вторгался в их мировоззрение и быт, из года в год ослабляя позиции старой веры, в которой наивно-материалистический элемент содержался больше, чем в исламе.

Религия ислама как форма социальной политики и идеологии арабской аристократии, навязывалась всему

¹⁶ Коран, с. 279 (сура 24, стих 31/31).

¹⁷ Коран, с. 71 (сура 4, стих 19/15).

¹⁸ Там же, с. 90—92.

образу жизни стран и народов, находившихся в зависимости от арабских завоевателей. Почти все человеческие действия, по требованию ислама, начинались с повторения известной догмы (суры) Корана, в которой верующий клялся в верности Аллаху и его посланнику на земле Мухаммеду. Это требование Корана беспрекословно выполнялось всеми — взрослыми и детьми. Под особым контролем духовенства находились произведения ученых, поэтов и других представителей интеллектуального труда. Поэтому нет произведений мусульманских авторов средневековой и последующих эпох, которые не начинались бы с первой суры Корана. Вот перед нами знаменитая поэма «Кутадгу билиг» Юсуфа Баласагунского. Несмотря на реалистический в целом характер поэмы, ее вступительные строки гласят: «Благодарение и слава Аллаху — всевышнему повелителю нашему! Он создал землю и небо и всем живущим дал пропитание... Безграничная хвала ...пророку Мухаммеду и его сподвижникам»¹⁹.

Или:

Единый бог — хвала ему и честь!
Был ранее всего, что в мире есть.
Лишь он один — создатель совершенный
Всего, что существует во вселенной»²⁰.

Больше того, поэт не ограничивается исламским традиционным поклонением Аллаху и его пророку. Он молится Аллаху, чтобы тот ниспослал силы и счастье хану и его окружению:

Аллах, дай силы, помоги советом.
Тому, кто правит нами в мире этом.
Дай хану вместе с тронем счастье, боже,
Ведь трон и счастье — не одно и то же»²¹.

Отсюда нетрудно понять, какое давление оказывал ислам на духовный мир каждого мусульманина. Если такая выдающаяся личность, как Юсуф Баласагунский, вынужден десятки раз повторять слова о своей верности Аллаху, то что можно говорить о рядовых мусульманах. Можно предположить их усердие и мироощущение!

¹⁹ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым. — М., 1971, с. 9.

²⁰ Там же, с. 10.

²¹ Там же, с. 20.

Вместе с тем здесь следует отметить и тот факт, что в «Кутадгу билик» автор по старой тюркской традиции вместо понятия «Аллах» допускает иногда употребление понятия «Небо»²².

С догматом ислама не мог не считаться и Махмуд Кашгарский — автор «Словаря тюркских наречий». Он так же, как и автор поэмы «Кутадгу билик», в своей работе сначала умоляет Аллаху и его пророка, чтобы те послали ему успехов в делах²³, и только потом приступает к изложению своих познаний в области наречий тюркоязычных племен. Для наглядности приведем эти строки (в нашем переводе): «Восславим Тенира — бога, обладающего полным совершенством и искусством. Он велел через Джабраила Мухаммеду ясно изложить в Коране, что правда и что ложь. Он дал Мухаммеду высокий алтарь в то время, когда самые здоровые люди были больными и самые лучшие ораторы — немymi... Восславим и приветствуем Мухаммеда и всех прославленных хозяев»²⁴.

Средневековую арабскую духовную культуру представляла не только реакционная вера — ислам, который был стержнем завоевательной политики арабских феодалов. Прогрессивная арабская интеллигенция с большим интересом изучала наследие передовых мыслителей стран Востока, обогащала материалистическую струю национальной культуры. Научно-критический анализ наследия Аристотеля, сделанный знаменитым арабским философом Ал-Кинди (примерно 800—879 гг.), а также его собственные философские трактаты не утратили своего значения до наших дней: в частности, астрономическое учение о взаимосвязи и взаимозависимости движения планет и других небесных тел и сегодня читается с интересом. В философском трактате «Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения» автор писал: «О том, что эти небесные тела служат причиной нашего бытия, больше всего свидетельствует видимое нами движение Солнца, отчетливо заметное без всяких вычислений, а также движение планет, совершен-

²² Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Кутадгу билик. — Тошкент, 1972, с. 127.

²³ Кашгари Махмуд. Дивану лугат ит ат-тюрк, т. 1. — Тошкент, 1960, с. 43.

²⁴ Там же, с. 44.

но ясно воспринимаемое чувством»²⁵. Или еще: «Мы можем наблюдать все это посредством чувств. Так, сильный северный ветер мы наблюдаем тогда, когда Юпитер показывается в созвездии Рака, сильный южный ветер — тогда, когда Марс оказывается в созвездии Козерога, сильную влажность в соответствующее время года — тогда, когда Венера соединяется в начале этого периода с Солнцем, сильную влажность в соответствующее время года — тогда, когда Венера оказывается в созвездии Водолея или в созвездии Рыб»²⁶.

На реалистическое понимание явлений природы, например, в области медицины или астрономии, народами мусульманского мира могло оказать влияние и учение другого арабского мыслителя — Ибн-Рушда (1126—1198 гг.) — о начале мира. Его толкование проблемы начала мира приводит собеседника к мысли о несостоятельности тезиса о божественном происхождении мира. В работе «Опровержение опровержения», направленном против Газали, автор пишет: «Если мир имеет начало во времени, то немыслимо, чтобы определяющее начало становилось или не становилось новым. Если бы оно не становилось новым, то мир оставался бы в том же состоянии чистой возможности, в каком пребывал раньше»²⁷.

Влияние этих и других произведений, в которых содержалось научно-материалистическое толкование явлений природы, выходило далеко за пределы собственно арабского мира. Оно обогатило и знания тех народов, которые продолжительное время находились в политической зависимости от халифатов.

Значительным было влияние ирано-арабской гуманистической культуры и в области эстетики и этики. Можно предположить, что прогрессивная ирано-арабская литература оказывала путем ряда посредников свое влияние на творчество киргизских акынов XIX в. В частности, поэма «Канаттуулар» Молдо Кылыча Ша-мырканова была написана не без влияния поэмы «Калила и Димна», переведенной в свое время с индийского через персидский язык на арабский Ибн аль-Мукффой²⁸.

²⁵ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока / Под ред. С. Н. Григорян. — М., 1961, с. 124.

²⁶ Там же, с. 130.

²⁷ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 399.

²⁸ Бертельс Е. Э. Калила и Димна (Предисловие). — М., 1957, с. 10.

Многие санаты — назидательные стихи — Токтогула Сатылганова, Байымбета Абдрахманова (Тоголока Молдо) были сочинены в большой степени под влиянием «Книги Назидания»²⁹, а также «Кабус Намэ» и других³⁰.

2. Мистика и реальность в духовном мире

Махмуд Кашгарский, как и Юсуф Баласагунский, преодолев рогатки и препоны догматов ислама, оставил для потомков неоценимый памятник истории развития языков тюркоязычных племен. Больше того, труды замечательных представителей средневековой культуры тюркских народов имеют значение, далеко выходящее за рамки их специального назначения, т. е. истории литературы и языка.

В этих известных нам научных трудах, написанных на тюркском языке, получили отражение история развития тюркских племен, семьи, государства, права, морали, а также история их международных отношений.

Причем фактические данные, приведенные средневековыми мыслителями, не относятся только к тому или другому племени, а характеризуют все племена, входившие в единый союз тюркских племен. Совершенно прав Н. Гребнев, который в предисловии к поэме «Кутадгу билик» писал: «Для них (тюркоязычных народов. — А. А.) эта поэма имеет примерно такое же значение, как «Слово о полку Игореве» для славянских народов»³¹.

В данном разделе исследования делается попытка проследить на литературном материале влияние, оказанное произведениями Юсуфа Баласагунского и Махмуда Кашгарского на развитие общественной мысли киргизского народа.

Юсуф Хас-Хаджиб родился в городе Баласагун — одном из культурных центров государства Караханидов. Этот город, по предположениям историков, находился в районе нынешнего города Токмак Киргизской ССР³².

²⁹ Крачковский И. Ю. Книга Назидания (Предисловие). — М., 1958, с. 27.

³⁰ Бертельс Е. Э. Кабус Намэ (Предисловие). — М., 1958, с. 5—6, 27, 31.

³¹ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым. с. 5.

³² Краткие сообщения Института народов Азии: Сборник. — М., 1964, т. 71, с. 99.

Юсуф Баласагунский жил и творил в период расцвета Караханидского государства. По словам академика Б. Г. Гафурова, «караханидские ханы, опиравшиеся на мусульманское духовенство, покровительствовали постройке мечетей и минаретов. Главным образом за счет такого рода построек при Караханидах сильно вырос Самарканд. В Бухаре также появились новые здания, в числе которых был, например, минарет Арслан-Хана, построенный в 1127 г., высотой в 45,5 м. Большие постройки были возведены и в городе Узгене, а затем столицей ферганских илекханов. Во время правления Насра илекхана там был построен высокий минарет, позже знаменитые мавзолей»³³.

Годы рождения и смерти ученого неизвестны. Свою широко известную среди тюрков поэму в стихах «Кутадгу билик» («Наука быть счастливым») автор закончил в Кашгаре³⁴. Поэма знаменита тем, что это — первая книга, написанная на тюркском языке. История знает немало произведений, написанных раньше этой книги в назидательном для государей плане. Достаточно вспомнить из ранних «Государство» Платона, а из поздних — «О пути Хань-Гойя». Тем не менее поэма «Кутадгу билик» не является повторением лучших образцов подобных произведений как Востока, так и Запада. Она оригинальна. Ее неповторимость заключается в том, что в условиях ислама субъектом произведения выступает Тенгри в пантеистическом аспекте.

Автор «Кутадгу билик», отдав должное Богрохану, первым долгом ведет речь о семи планетах и двенадцати знаках Зодиака. В этом нельзя не заметить верности ученого старому тюркскому пантеизму. В главе II поэмы он указывает, что они движутся по воле бога. Тем не менее он считает, что одни явления природы обусловлены другими природными явлениями:

Юпитер ярок в ясную погоду,
Бывает в каждом доме он по году.

Мрачна планета Марс, чей грозный вид
Великой засухой земле грозит.

³³ Гафуров Б. Г. История таджикского народа, с. 217.
³⁴ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым, с. 14.

Когда Венера по утрам сияет,
Нам свет ее удачу предвещает.

Нам говорит Меркурия сиянье
О скором исполнении желанья³⁵.

Имеется и другой момент, свидетельствующий о пантеизме ученого. Он заключается, на наш взгляд, в следующем. Имена некоторых героев поэмы заимствованы автором у небесных тел. В частности, первый герой назван Кюн-тогды-элик, что означает «Солнцем рожденный правитель», второй герой, везирь правителя, именуется Ай-Талды, т. е. «Полнолуние», третий герой, сын везиря — Огдулмыш, т. е. «Восхваленный» и четвертый — Одгурмыш, т. е. «Пробужденный»³⁶.

Речами этих героев автор объясняет жизнь и ее суть. Сами герои у автора поэмы выступают символами справедливости, счастья, разума и довольства. Они связаны не столько с Аллахом, сколько с природой. В этом мы видим яркое проявление пантеизма Юсуфа Баласагунского. В «Очерках истории общественно-философской мысли в Узбекистане» автор раздела, посвященного мировоззрению Юсуфа Баласагунского, утверждает, что в области философии автор поэмы «Кутадгу билик» был сторонником деизма, но его поэма не свободна от влияния суфизма³⁷.

Думается, что ставить точку на данном выводе рано. Будет лучше, если еще раз или даже много раз уточнить его. Дело в том, что упомянутая выше трактовка небесных тел автором «Кутадгу билик» заставляет нас считать его скорее сторонником мутазилизма, чем суфизма. Словом, данный вопрос нуждается в дальнейшем анализе.

Пантеистический взгляд на явления природы помог Юсуфу Баласагунскому в известной мере преодолеть идеализм в вопросах общественной жизни, дать реалистическую оценку всей деятельности человека, в том числе ее главной сферы — труда. Основоположники марксизма в «Немецкой идеологии» писали, что люди благодаря своей практической деятельности, труду произво-

³⁵ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым, с. 23.

³⁶ Древнетюркский словарь. — Л., 1969, с. 379 и 362.

³⁷ Очерки общественно-философской мысли в Узбекистане. — Ташкент, 1977, с. 141.

дят «необходимые им средства к жизни» и тем самым «они косвенным образом производят и самое свою материальную жизнь»³⁸

Юсуф Баласагунский стремился показать все социальные слои современного ему общества, их профессиональную деятельность, определяемую экономическими отношениями данного общества. Перед нами развертывается деятельность правителя страны и его чиновников, описана деятельность людей интеллектуального труда — ученых, поэтов и лекарей и, наконец, характеризуется труд земледельца, скотовода, ремесленника и купца. В условно выделенном нами первом разделе произведения, где речь идет о правителе страны и его чиновниках, автор изложил свои думы об идеальном общественном строе страны, высказав свою утопию об улучшении общественного порядка. В разделе, посвященном «назначению» книги, автор говорит:

Чтобы вы, листая глав моих страницы,
Могли бы к тайнам мира приобщиться,
Поймите вы, внимая их речам (героев книги. — А. А.),
Что думаю и чем живу я сам³⁹.

Хотя автор видел экономическое неравенство людей и даже понял противоположность экономических интересов имущих и неимущих классов, тем не менее в анализе общественной жизни он не дошел до осознания классовых противоречий, делал упор на поучение, как лучше вести государственные дела, как одолеть зло в общественной и личной жизни и т. д. Он призывал людей главным образом к добру и знанию, а не к борьбе со злом и невежеством:

Бог человеку зренье дал и руки,
Дал ум для постижения науки.

И разум дал, чтобы постигнуть нам знания,
Чтобы благие совершать деянья.

Бог дал нам совесть, дал нам стыд, и все же
Зло укрепилось в нас, вселилась ложь.

Какой избрать нам путь — от нас зависит,
Достойный будь — Аллах тебя возвысит.

³⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 19.

³⁹ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым. с. 39.

Умом постигнешь ты искусство чтения,
Потом писать к тебе придет уменье.

Мы только с помощью ума и знания
Осуществим заветные желанья⁴⁰.

Пантеизм поэта проявляется и в приведенных выше строках. В отличие от мусульманских богословов, которые ставили человеческое счастье в зависимости от воли Аллаха, Юсуф проповедует мысль, согласно которой счастье человека достигается только с помощью ума и знания.

При характеристике людей физического труда особенно ярко проявился талант поэта-ученого, объяснившего общественное значение их деятельности. Вот как определил он место земледельца в обществе:

Нас кормит земледельцев честный труд,
Хоть это бедный и безвестный люд.

Они в поле проливают пот,
Чтобы мы не знали горя и забот.

Будь с земледельцами всегда хорош,
Ты их преуспеванием живешь.

Еще ярче его строки о труде скотовода:

Но хоть никто не грамотен из них,
Они не хуже всех людей других.

От их щедрот берет весь прочий мир
Кумыс кобылий и овечий сыр.

Из тех, кто мясо ест и носит кожи,
Никто без их труда прожить не может⁴¹.

В эпоху Юсуфа Баласагунского общественная роль купца была очень велика. Дело в том, что купец был наиболее активным посредником в экономических отношениях как внутри страны, так и в международной жизни. И это социальное значение его труда не ускользнуло из поля зрения ученого-поэта:

Весь мир и все сокровища земли
Купцы скупили б, если бы могли.

⁴⁰ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым, с. 27.

⁴¹ Там же, с. 116—118.

Вся жизнь купцов — скитание, дорога,
А потому у них и знаний много.

Не будь купцов, нам всем жилось бы хуже —
Брели б мы сами по жаре и стуже.

Не странствуй люд торговый — мы едва ли б
Заморский шелк и жемчуг увидали б⁴².

В этом в целом назидательном произведении значительное место отведено воспитанию молодежи, ее нравственному формированию. Ученый, будучи сыном своей эпохи, в своих назиданиях в этой области руководствовался основными принципами, характерными для феодального общества мусульманского Востока: беспрекордного подчинения жены мужу, младшего старшему, сына и дочери отцу в семье, всякое чинопочитание в родовом кругу и т. п. Отсюда его предпочтение рождению мальчика, а не девочки. Он прямо говорит:

Тебе судьба могла бы сделать милость,
Чтобы вовсе дочь на свет не появилась!

А если небо дарит дочерей,
Пусть забирает их земля скорей.

Коль в доме дочь — недалеко беда:
Держи ворота на замке всегда.

Запри ворота, ставни опусти.
Девцам жить полезно взаперти⁴³.

Известно, что в ранних феодальных обществах физический труд считался долей только немущих классов и на него имущие смотрели свысока. В этой обстановке рекомендация ученого привить всей молодежи трудовые навыки — прямой бунт против морали феодальной аристократии. Он советовал:

Учи детей прилично, знаниям, коих
Им бы хватало для миров обоих.
Дай сыну в руки знанье ремесла,
Чтоб горя жизнь ему не принесла.
Пусть он не будет по отцовской воле
Никчемным, как неспаханное поле!⁴⁴

⁴² Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым, с. 118—119.

⁴³ Там же, с. 127.

⁴⁴ Там же.

Также известно, что при исламе научная мысль не имела достаточных условий для своего развития, он держал ее только в роли своего пособника. В этой обстановке стремление Юсуфа Баласагунского бросить зерна научных знаний в караханидскую почву было беспримерным героизмом. В поэме имеется специальная глава, посвященная труду ученых. В ней научное знание рассматривается как светоч человеческой жизни:

Есть на земле сословие ученых,
Что поучает нас, непросвещенных.

Не будь у нас ученых мудрецов,
Зачахла бы земля в конце концов.

Их знания — светоч; если он зажжен,
Твой путь средь ночи светом озарен⁴⁵.

Конечно, в феодальном обществе наука, как бы она ни символизировала свободу личности, не смогла решить социальные проблемы эпохи. Тем не менее она, как одно из средств, способствующих осознанию человеческого Я, вполне заслуживала прославления в любых условиях. Поэтому, несмотря на утопический характер точки зрения ученого на роль научных знаний в феодальном обществе, значение постановки проблемы велико. Именно благодаря наличию таких тенденций в общественной жизни нередко вырастали «еретики» — отступники от догматов мусульманства, сохранились в духовном мире мусульманских народов тенденции стихийного материализма и рационального атеизма.

В тесной связи с пониманием ученым ценности научных знаний находится его горячий патриотизм и гуманизм.

Патриотизм есть одно из наиболее глубоких чувств, закрепленных веками и тысячелетиями обособленных отечеств и охватывает образ жизни определенного этноса, т. е. его быт, язык, культуру, родную природу и т. п. Юсуф Баласагунский любил свой родной язык, на нем воспевал лучшие качества трудового человека — пастуха, земледельца, ремесленника, прославлял труд ученого, лекаря, поэта, а также государственного деятеля.

⁴⁵ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым, с. 110.

Ему хотелось видеть родину цветущим садом, он призывал соотечественников к знаниям и разумному образу жизни. В этом и заключался его гуманизм, человеколюбие.

Вставай, верши добро, пока ты в силе,
Не забывай: нам всем лежать в могиле...
Не делай зла, в подлунном мире сущий —
Кто б ни был ты: бедняк иль власть имущий!

Среди правителей лишь мудрецы
Для жителей своей земли отцы...

Правитель дает закон, ученый — знания,
Деянья их достойны подражанья...
Порой бывает, что слово ученых
Сильней царей, сильней земных законов⁴⁶.

Давно сказал поэт нам в наставленьи
«Познание себя — равно прозренью!»

Свет и добро, без которого мы нищи,
Необходимы нам не меньше пищи...

Будь милосерден к своему народу,
С усердием служи ему в угоду.

Пока ты жив, пока вершишь дела,
Будь справедлив, не делай людям зла⁴⁷.

У знаменитого тюркского поэта и мыслителя много раздумий о строении мира, об общественной и личной жизни людей, о их взаимоотношениях, о назначении науки и знания и т. п. И в анализе и оценке их он стоял на уровне передовых мыслителей своего времени. Многие его афоризмы вошли в народное творчество:

Мудрец, на мир сегодняшний взгляни:
Глупец в почете, знающий в тени.

Все чистое исчезло; грязь одна
Вдруг на поверхность поднялась со дна.

Не приложу ума, что с миром стало:
Благонадежных тьма, надежных мало.

«Доверие» — теперь пустое слово,
А «недоверие» — первооснова,⁴⁸

воскликнул поэт

⁴⁶ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым, с. 31—33.

⁴⁷ Там же, с. 68—71.

⁴⁸ Баласагунский Юсуф Хас-Хаджиб. Наука быть счастливым, с. 141—142.

Разве такие слова могли не оставить следа в обществе? Конечно, нет, они передавались от поколения к поколению людей, волновали их умы и сердца, наталкивали на размышления о справедливой жизни на земле.

Влияние творческого наследия Юсуфа Баласагунского на развитие реалистической культуры вообще, на развитие передовой общественно-политической и философской мысли тюркоязычных народов несомненно и значительно. Его гуманистические наставления отразились как в фольклоре, так и в письменной литературе народов Средней Азии и, пожалуй, не только данного региона. Влияние творческой мысли великого мыслителя средневековых тюрков прослеживается в киргизской передовой общественной мысли. Еще раз отметим, что в поэме «Кутадгу билик» значительное место занимает мысль автора об идеальном государстве и о справедливом управлении им царями и другими чинами. И возникает у меня, как читателя поэмы, вопрос: почему эта идея не может явиться активизирующей причиной мысли об идеальном государстве в эпосе «Манас» или в поэме «Кедейкан» в киргизской поэтической литературе, в эпосе «Алпамыш» в узбекской литературе, в эпосе «Кубаланда Батыр» в казахском фольклоре?

Думается, что никто из знакомых с упомянутыми произведениями не может отрицать эту связь. Эту проблему нужно должным образом изучать, что, к нашей радости, уже началось!

Другим выдающимся представителем средневековой культуры тюркоязычных народов, чье литературное наследие могло оказать влияние на развитие прогрессивной общественно-политической и философской мысли народов Средней Азии, в том числе киргизов, был Махмуд Кашгарский. Точных биографических данных его нет. Узбекский исследователь трудов Махмуда Кашгарского С. М. Муталлибов сообщает, что отец ученого жил и умер в Баласагуне, а составление 3-томного «Словаря тюркских наречий» Махмудом Кашгарским было закончено в 1069 году в Кашгаре⁴⁹.

Как уже говорилось, труд Махмуда Кашгарского имеет не только узко языковедческое значение. Он со-

⁴⁹ Махмуд Кашгари. Дивану лугат ат-тюрк. — Тошкент, 1960, с. 16.

держит также ценную информацию по истории, быту, образу жизни и логике мышления тюркоязычных племен, заключенную в богатой лексике, заимствованной из разных тюркских наречий, многочисленные поговорки и пословицы, использованные для иллюстрации понятий в словаре.

Очень важным для изучения истории киргизов является сообщение Махмуда Кашгарского о месторасположении тюркских племен, среди которых в то время были и киргизские племена. Например, в названном словаре читаем: «Первое племя, близко расположенное к Руму,— боёнек, потом кыпчак, затем огуз и далее ямак, башкирт, баемыл, кайябагу, татар, за ними кыргыз. Кыргыз расположен ближе к Китаю. Все эти племена распространяются от Рума к Востоку (перевод наш. — А. А.)⁵⁰».

При отсутствии карты этнического состава древних тюрков это указание М. Кашгарского для историков имеет исключительное значение — оно проливает свет на удивляющий некоторых исследователей Центральной Азии вопрос, почему на значительной части ее территории распространены, например, такие тюркские топонимы, как *кыргыз көл* (киргизское озеро), *кара-корум* (черные груды камней) и т. п.

Труд Махмуда Кашгарского богат очень меткими пословицами и поговорками, собранными ученым среди тюркских племен. Их трудно считать принадлежностью только того или иного племени. Больше того, возможно, некоторые афоризмы тюрками заимствованы у других, нетюркских племен, с которыми тюрки находились в экономической и культурной связи. Эти афоризмы, отражающие социально-экономические, политические и культурные отношения древних тюрков, в том числе киргизов, дают возможность в какой-то мере ознакомиться с образами мышления, с логикой их суждений о явлениях окружающей действительности. Мы приводим из труда Махмуда Кашгарского только те изречения, которые и сейчас живы в киргизском языке. Рассмотрим также логику этих суждений.

В словаре Махмуда Кашгарского (перевод с узбекского на киргизский язык наш. — А. А.) сказано: «Эм-

⁵⁰ Махмуд Кашгари Дивану лугат ат-тюрк, с. 64.

гек жерде калбас, аракет бош кетпес»⁵¹ («Труд не остается на земле, действие не пропадает напрасно»).

С позиции категории причины и следствия вывод этой пословицы верен в том случае, если наличествуют объективные условия в пользу данного труда и действия. Ее вывод неверен, если такие условия отсутствуют. Но сам ход суждения вполне логичен. В другой форме это содержание данного изречения имеется и в современном киргизском фольклоре. Мы имеем в виду пословицу: «Эмгектен арыктасан, түшүмүнө семиресиң» («Если от труда похудеешь, то от его плодов поправишься»).

Или еще: «Эр эмгегин жер жебейт» («Труд джигита оправдает земля»)⁵².

Логическим анализом современных киргизских пословиц мы займемся потом, здесь ограничимся только констатацией их связи по содержанию с древнетюркской литературой.

В современной киргизской литературе имеется значительное число пословиц и поговорок, которые совпадают с древнетюркскими афоризмами не только по содержанию, но и по форме. Для наглядности приведем некоторые из них (примеры взяты из книг Махмуда Кашгарского и из сборника «Киргизские народные пословицы и поговорки», составленного Б. Керимжановой, страницы указаны по этому изданию).

У Махмуда
Кашгарского⁵³:

По сборнику
Б. Керимжановой⁵⁴:

Жылан ийрисин билбей бакага күлөт (Змея, не замечая свою кривость, насмехается над лягушкой)	70
Адам аласы ичинде, жылкы аласы сыртында (У человека пятна внутри, а у лошади — снаружи)	60—70
Беш кол тең эмес (Пять пальцев — не равны)	79
Эки буура жөөлөшөт, чымындар кырылат (Когда дерутся два верблюда, между ними мухи гибнут)	97

⁵¹ Махмуд Кашгари. Дивану лугат ат-тюрк, т. 1, с. 134.

⁵² Кыргыз элинин макал жана лакаптары /Составитель Б. Керимжанова. Фрунзе, 1955.

⁵³ Махмуд Кашгари. Дивану лугат ат-тюрк, т. 1, с. 117, 147, 143, 196, 255, 411.

⁵⁴ Кыргыз элинин макал жана лакаптары /Составитель Б. Керимжанова. Фрунзе, 1955.

Карга казды туурап буту сынат (Ворона, подражая гусю, ломает себе ноги)	70
Өлөр чычкан: мышыкты кытыгылайт (Мышь, затевающая игру с кошкой, подохнет)	57
Ит күлүгүн түлкү сүйбөйт (Собаки — бегуники не ирываются лисице) ⁵⁵	55
Тоо тоого кошулбайт, адам адамга кезигер (Гора с горой не сходится, а человек с человеком встретится)	33
Жогун издеген энесинин этегин ачат (Пропаший заставит сына брать под подозрение мать) ⁵⁶	76
Книп сүйлөшкөнчө, жылкы кашынышкайча (Люди узнают друг друга в разговоре, лошади — при касании)	89
Эки кочкор башы бир кайнабайт (Две головы баранов в одном котле не варятся)	97

Такое совпадение неслучайно, оно свидетельствует об органической связи и даже о преемственности древнетюркских и современных киргизских афоризмов. Эти и другие крылатые слова — свидетельство того, как в течение веков оттачивалось мышление киргизов, мерило и критерий логичности их мышления, они делали речь об-разной и доходчивой и т. д.

Слова не только слова в том смысле, что они — названия и отражения конкретных вещей, явлений, понятий, суждений и т. п. Они вместе с тем и отражения тех социально-экономических, политических и культурных от-ношений, по требованию которых и родились в опреде-ленную эпоху. Они остаются таковыми, пока данные от-ношений действуют. Больше того, многие слова сохра-няются в языке своего носителя как памятник явлений минувших эпох и тысячелетий.

В знаменитом словаре Махмуда Кашгарского мы находим много слов, которые и сейчас существуют как в современном киргизском языке, так и в языках других тюркоязычных народов. Для убедительности приведем примеры только по букве «а».

⁵⁵ Махмуд Кашгари. Дивану лугат ат-тюрк, т. 1, с. 23, 113.
⁵⁶ Там же, т. 2, с. 25.

В словаре Махмуда Кашгарского ⁵⁷ :		В «Киргизско-русском словаре» К. К. Юдахина ⁵⁸ :	
ала	(117)	ала — пестрый	(44)
алкым	(123)	алкыш — благословение	(51)
алп	(77)	алп — богатырь	(52)
амач	(86)	амач, буурсун — соха	(164)
апа	(113)	апа — мать	(60)
ара	(114)	ара — промежуток	(63)
арык	(97)	арык — худоба	(73)
арпа	(307)	арпа — ячмень	(69)
ат	(70)	ат — конь	(77)
ата	(114)	ата — отец	(28)
аъ	(110)	ай — луна, месяц	(77)
аът	(107)	ат — имя, название	(21)
аким	(104)	агым — течение	(37)
ак	(258)	ак — белый	(139)
аркар	(139)	аркар — горный баран	(81)
ач	(472)	ач — голодный	(83)
аш	(105)	аш — птица	(70)
арт	(77)	арт — зад, задняя часть	(48)
алди	(180)	алды — он взял	(943)
ача — старшая сестра	(114)	эже — старшая сестра	(73)
арик — река	(96)	арык II — копать арык	(17)
ари — пчела	(148)	азары — пчела, оса	(67)
арка — спина	(149)	арка — спина	(53)
алим — долг	(105)	алым — дань	(52)
армут — груша	(120)	алмурут — груша	(79)
атан — верблюды	(105)	атан — верблюд, мерин	(81)
атиш — стрельба	(92)	атыш — стрельба	(39)
ахсак — хромо́й	(141)	аксак — хромо́й	(40)
ахшам — вечер	(131)	акшам — ранний вечер	(83)
ачтти — закись	(215)	ачитты — он заквасил	(69)
арслан — лев	(419)	арстан — лев	(69)

Мы привели лишь те тюркские слова средневекового периода; которые сохранились в современном киргизском языке без или почти без изменения. Немало и таких старых слов, которые подвергались некоторому внешнему изменению, но вполне сохранили свое прежнее значение. Интересующиеся могут более детально ознакомиться с данным вопросом в работе К. Сейдакматова⁵⁹. Однако, на наш взгляд, спорно мнение этого филолога относительно того, что два слова, выражающие одно понятие, писались раздельно⁶⁰.

⁵⁷ Махмуд Кашгари. Дивану лугат ат-тюрк, т. 1.

⁵⁸ Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. — М., 1965.

⁵⁹ Сейдакматов К. Кыргыз тилиндеги сөз маанисинин жана варианттарынын өнүгүшү. — Фрунзе, 1982, с. 45—49.

⁶⁰ Там же, с. 81.

Каждое слово, как понятие конкретного предмета, явления природы, отражение личной или коллективной жизни служило средством передачи мысли (или участвовало в системе слов в таких пределах) мифов, легенд, бытовых или героических сказаний и тем самым сохранило нам бесценные сведения о минувших эпохах. В этом непреходящее значение слова, дошедшего до нас с древнейших времен. Подробнее этот вопрос будет изложен в части исследования, касающейся проблем общественной мысли киргизов в XIX веке.

В наследии прошлых эпох отражено и навязчивое влияние идеологии господствовавших тогда классов — феодалов и мусульманского духовенства. Ислам невидимыми цепями держал трудовое население в подчинении у имущих классов, с поощрения последних религия постепенно входила в быт и язык населения.

У нас нет систематизированной информации в этой области. Имеются лишь отдельные данные, с помощью которых все же можно воссоздать приблизительную картину влияния арабской идеологии и культуры на местное население.

Догматы ислама распространялись среди неарабских народов только на арабском языке, поэтому вместе с мусульманством в языки этих народов проникали арабские слова и понятия. Так, терминологический словарь выше названной книги А. Массэ содержит более 230 арабских слов. Из них в киргизском языке, по нашим подсчетам, сохранилось 76 слов.

По-арабски	По-русски	По-киргизски (с некоторыми фонетическими изменениями)
адат	обычай	адат-салт (201)
азаб	мучение	азаб (201)
азан	призыв к молитве	азан (201)
акль	разум	акыл (201)
амир	повелитель	амыр (201)
аят	знамение	аят (201)
барака	благословение	береке (201)
везир	сановник	везыр (201)
газв	набег	казат (203)
джины	демон	жин (203)
дин	религия	дин (203)
дуа	моление	дуба (203)
закят	налог	зекет (203)
зикр	раденне дервишей	зикир айтуу (203)

иблис	дьявол	>	иблис	>
имам	руководитель	>	имам	>
	молитвы	>		
иман	символ веры	>	иман айтуу (чтение за верность)	>
ислам	покорность	(205)	исламга ишенгендик	>
када	совершенство	>	каада — соблюдение обряда	>
	обрядов	>		
кафир	неверный	(206)	капыр	>
китаб	книга	>	китеп	>
курап	коран	>	курап	>
кыбла	обращение лица	>	кыбыла	>
макрух	предосудительное действие	>	макрөө (запрет)	>
маежид	мечеть	(207)	мечит	>
муфтий	высшее духовное лицо	>	муфтий	>
Муэззин	призывающий на молитву	(208)	муэззин-асанчы	>
назар	взгляд	>	назар	>
рисала	трактат	>	рисала	>
садока	милостыня	>	садага	>
джиназа	похоронная молитва	(210)	жаназа	>
сахур	еда на заре	>	зоор ичүү	>
сират	мост в рай	>	зират этүү	>
сура	глава Корана	(209)	сурөө	>
такдир	предопределение	>	тагдыр	>
талак	развод	>	талак	>
улема	правоведы	(211)	улема	>
урф	обычное право	>	урп-адат	>
хадж	поломничество	(212)	ажич	>
халифа	халиф	>	халиф (калипа)	>
харам	запрещенный	>	арам	>
шариат	мусульманское право	>	шариат	>
шейтан	сатана	(213)	шайтан	>
шейх	глава верующих	>	шейх	>

По подсчету филолога К. Дыйканова, в «Русско-киргизском словаре» (изд. 1965 г.) академика К. К. Юдахина имеется 2177 арабских слов, что составляет 5,75% объема киргизского языка⁶¹. В их числе наряду со словами, обозначающими религиозные явления, и такие, которые безусловно, обогатили киргизский язык новыми понятиями. Например: ар. *акль*, кирг. *акыл* (разум); ар. *китаб*, кирг. *китеп* (книга) и многие другие, что способствовало расширению познавательной и коммуникативной воз-

⁶¹ Дыйканов К. Кыргыз тилинин тарыхынан. — Фрунзе, 1980, с. 149.

возможности нашего языка. Эти слова стали органической частью лексики киргизского языка, роль их в общественной жизни киргизов очень велика.

Но значительная часть арабизмов нашего языка связана с религиозными догмами ислама, что мешало материалистическому пониманию местным населением явлений природы и общественной жизни. Такие понятия, как *аят, иблис, дуа, джин, джиназа, сахур, кафир, иман* и им подобные, не способствовали развитию материалистического мышления людей, а, наоборот, закрепляли или даже углубляли мистические пласты их сознания.

Как уже отмечалось, в первое время арабы в завоеванных ими странах вели относительно мягкую политику, прибегая к различным уловкам, чтобы добиться необходимого им порядка. Но по мере упрочения своей идейно-политической позиции на местах они перешли к жесткой политике, что, разумеется, сразу же вызвало сопротивление трудящихся масс и отразилось в различных формах отступления от выполнения требований ортодоксального ислама.

Наиболее активную форму сопротивление трудящихся Средней Азии и Ирана реакционной политике и идеологии ислама приняло в учении шиизма и его наиболее левое крыло — хариджизма. О сущности этих учений И. П. Петрушевский пишет: «Их идея общинного владения землей и уничтожения социального и имущественного неравенства провозглашалась в социальных движениях Ирана и сопредельных стран»⁶².

Будучи выражением братства стремления в исламе, шиизм и особенно хариджизм оказали свое влияние на умонастроение киргизских акынов-заманистов. Некоторые сочинения акынов-заманистов несут следы этих религиозных течений, безнадежно призывавших феодалов к соблюдению догм первоначального ислама, который требовал быть справедливым по отношению к единоверцам. Это настроение особенно чувствуется в «Зар Замане» Молдо Кылыча, который ожидал от байманаров XIX века справедливости по отношению к «бейбечара» — беднякам:

⁶² Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV веков. — М.: Л., 1960, с. 40.

Бйласа да жетпеди,
Бей-бечара арманы,
Калайыкка кудайдан
Кана тийген жардамы?

Жемекей болсо болушу,
Элинин кетпейт урушу.
Куруп калсын алардын,
Арамдан тапкан ырысы⁶³.

(Бедняки плачут,
Их слезы льются напрасно.
Где помощь народу
Долгожданная от бога?)

Когда волостные алчны,
Нет покоя у народа.
Послать бы проклятие на счастье,
Добытое волостными путем обмана).

Отсюда ясно, что акын видел противоречия между двумя основными классами киргизского общества — имущими и неимущими, но в силу ограниченности своего политического кругозора искал выход из создавшегося критического положения в прошлом:

Эстен турсам кубанам,
Илгеркинин ишине.
Молдо дешип ат койгон,
Азан айткан кишиге,
Алкымына май тыккан
Өлүп калган итине.
Чыбык кармап кыйышкан,
Убадалуу сөзүнө⁶⁴.

(Когда вспомнишь прошлое,
Восторгаешься их делом.
Назвали Мулла того, кто на намаз призвал.
С почетом похоронил даже собаку.
Слово дали — дело сделано было!)

При разложении старого общественного строя часть идеологов господствующего класса вынуждена была признать причину кризиса в жестоком обращении эксплуататорских классов с трудовыми массами; такой пример приводит И. А. Кривлев в своем интересном исследовании⁶⁵.

⁶³ Молдо Кылыч. — Фрунзе, 1945, с. 85.

⁶⁴ Молдо Кылыч, с. 105.

⁶⁵ Кривлев И. А. Библия. Историко-критический анализ. — М., 1982, с. 101—102.

3. Отражение общественной мысли киргизов в фольклоре

Прежде одно общее замечание относительно нашего понимания ценности фольклора как исторического источника. На произведение известного писателя или мыслителя мы смотрим как на творчество одной личности. Наш подход к его творчеству и его оценка связаны с пониманием мировоззрения и общественной позиции автора. Фольклорное произведение — духовное создание всего народа, прошедшего длинный путь исторического развития. Следовательно, в фольклоре сосредоточено миропонимание не одного поколения, в нем целая система образов мыслей киргизов об окружающей природе, о самом народе, его истории, а также о народах, с которыми киргизы имели экономические, политические и культурные отношения. В фольклоре можно «видеть» и «слышать» голоса многих поколений. Этот тезис целиком и полностью относится к трилогии киргизского героического эпоса «Манас», содержание которого в качестве литературного источника мы и изучаем.

Привлекая эпос «Манас» как один из источников для изучения истории развития общественно-политической и философской мысли киргизов в эпоху их перехода от родо-племенного строя к патриархально-феодальному, следует вначале проанализировать социальное содержание эпического произведения другого народа, чтобы выявить единство и различие древних произведений двух народов. Это объясняется тем, что категории «общее» и «особенное» больше характерны для эпических произведений, чем для других видов поэтического творчества.

Обратимся к эпическому творчеству древних греков, так как оно дошло до нас в литературном отношении хорошо оформленным. При этом мы вполне понимаем разницу между эпохой зарождения творчества древних греков, которая датируется VIII—VI веками до нашей эры, и эпохой зарождения киргизского эпоса (VIII—IX столетия нашей эры). Тот исторический этап, который греки прошли еще в VIII—VI столетиях до нашей эры, киргизы пережили только через 16—18 столетий. Духовный мир этих народов получил отражение в их эпических произведениях. Следовательно, не по времени зарождения, а по социальному содержанию в художественных произведениях должны быть аналогии.

В греческом эпосе, в частности в «Илиаде», повествуется о походах аргивян против троянцев. В эпосе «Манас» также воспеваются походы киргизских племенных вождей против джунгарских (калмыкских) завоевателей.

Кроме внешнего сходства двух эпосов, заключающегося в описании военных действий, имеется общее в их социальном содержании: социальную структуру этих древних народов составлял племенной союз (ни в «Илиаде», ни в «Манасе» нет упоминания о греках и киргизах как о народностях). Гомер вместо понятия «греки» употребляет названия отдельных греческих племен: аргивян, ахейцев⁶⁶. В «Манасе» очень редко упоминается понятие «киргиз», зато часто перечисляются имена представителей разных племен (особенно этим отличаются дореволюционные записи вариантов эпоса. Например, во вступительной части эпоса сказитель С. Орозбаков подчеркивает, что царство Аланча состояло из родов Байгур и Уйгур)⁶⁷.

Потомственная преемственность древних героев — одна из общих черт эпических произведений. Дело погибшего от рук жены Агамемнона продолжает его сын. Преемником богатырских деяний Манаса был его сын Семетей, а последнего — Сейтек, внук Манаса.

В греческом эпосе широко использована мифология для объяснения хода некоторых социальных явлений. В частности, Гомер видит причину первоначально неудачного выступления ахейцев против троянцев в том, что по желанию Ахилла Зевс поразил ахейцев язвой, ослабившей их боеспособность.

Мифология отражена и в киргизском эпосе (не говоря уже о похождениях Тёштюка в подземном царстве), достаточно вспомнить о волшебном искусстве Алмамбета. Отец Алмамбета, посылая сына учиться волшебному искусству у джая (демона), говорит:

Все тайны тебе откроет джай.
Как хочешь, погоду переменяй:
Захочешь — пасмурным станет день,
Закажешь — ясный проглянет день...

⁶⁶ Лосев А. Ф. Гомер. — М., 1960, с. 5—6.

⁶⁷ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. 1. — Фрунзе, 1978, с. 15.

Искусившись в джай-волшебстве,
Станешь приказывать судьбе,
Одолеешь в любой борьбе⁶⁸.

Говоря о происхождении мифологии, хотелось бы обратить внимание на следующие моменты. Переход от «стадного» сознания (точнее, ощущения) к человеческому начался, вероятно, с момента координирования человеком работы своих органов чувств при реакции на внешнее воздействие. Этот процесс познания каждого явления природы, надо полагать, занимал продолжительное время. Вместе с тем у человека постепенно накапливался опыт познания новых явлений природы в процессе борьбы за существование. Этот процесс не был гладким. Для преодоления противоречий человек должен был использовать накопленный им опыт познания природы. Прав И. Андреев, который заметил: «Природа воспринималась им (первобытным человеком. — А. А.) как единое целое, за многообразием ее форм и повторяемостью событий он видел действие некоего целесообразного механизма. Человек одухотворял этот механизм и представлял связи между отдельными звеньями жизненного процесса (по принципу переноса знакомого, привычного на неведомое, таинственное) как результат его действий. Так рождались мифы»⁶⁹.

Реакция животных на внешнее воздействие остается на уровне только первой сигнальной системы. И лишь человеку из всего животного мира удалось выделиться, поднявшись до уровня второй сигнальной системы. И. П. Павлов об этом писал так: «В развивающемся животном мире на фазе человека произошла чрезвычайная прибавка к механизмам нервной деятельности. Для животного действительность сигнализируется почти исключительно только раздражителями и следами их в больших полушариях, непосредственно приходящими в специальные клетки зрительных, слуховых и других рецепторов организма. Это то, что мы имеем в себе как впечатления, ощущения и представления от окружающей внешней среды как общеприродной, так и нашей социальной, исключая слово, слышимое и видимое. Это — первая сигнальная система действительности, об-

⁶⁸ Манас. Киргизский эпос. — М., 1946, с. 180.

⁶⁹ Андреев И. Происхождение человека и общества. — М., 1982, с. 93.

щая у нас с животными. Но слово составило вторую, специально нашу, сигнальную систему действительности, будучи сигналом первых сигналов. Многочисленные раздражения словом, с одной стороны, удалили нас от действительности, и поэтому мы постоянно должны помнить это, чтобы не исказить наши отношения к действительности. С другой стороны, именно слово сделало нас людьми, о чем, конечно, здесь подробнее говорить не приходится. Однако не подлежит сомнению, что основные законы, установленные в работе первой сигнальной системы, должны также управлять и второй, потому что эта работа все той же нервной ткани»⁷⁰.

Умение управлять своими органами чувств и речью позволило людям активно общаться между собой, что в свою очередь способствовало расширению их кругозора и практической деятельности. Постепенно человек втянулся в социальную (родо-племенную) общность.

Но социальная общность, а тем более ее начальная (родовая) форма не могла сразу же освободить людей от иллюзорного понимания явления природы. Сменилось не одно поколение, прежде чем были преодолены эти иллюзии. Древние люди приписывали свои действия многим формам и видам природы, оживляли их по своей логике, больше того — приписывали им события своей собственной жизни. В результате этого и создавалась мифология.

Крупный специалист по древнегреческой литературе Н. А. Кун пишет: «Подобно легендам и сказаниям других народов древности, древнегреческие мифы со временем были восполнены преданиями о реальных исторических событиях, положенных в основу фабул эпических поэм («Илиады», «Одиссеи», «Теогонии», «Аргонавтики» и т. д.), своеобразно отражая явления той природной и общественной среды, в которой они возникли»⁷¹.

Эту же стадию формирования и развития общественной мысли прошли и киргизы, правда, в другую эпоху. Некоторые элементы ее получили отражение в киргиз-

⁷⁰ Павлов И. П. Избранные произведения. — М., 1949, с. 238—239.

⁷¹ Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. — Фрунзе, 1984, с. 4.

ских эпических произведениях (из них мы рассмотрим трилогию эпоса «Манас»).

Эпос «Манас» и некоторые другие произведения киргизского устного творчества я рассматриваю не только как художественное слово, но и одновременно как санжыра, т. е. отражение генеалогии киргизского рода или родов. Народ, не имея хорошо разработанной письменности, свою историю передавал от поколения к поколению в виде семейных и родовых воспоминаний о своих предках, что впоследствии получило отражение в художественном творчестве. Ч. Валиханов, который впервые записал отрывок из «Манаса», считал его «преданием о происхождении народа»⁷², а В. Радлов отметил, что «киргиз ценит в своих песнях не какой-то чудесный и страшный сказочный мир, напротив, он воспекает в них свою собственную жизнь, свои собственные чувства и стремления, те идеалы, которые живут в каждом отдельном члене общества»⁷³.

Нам известны три дореволюционные записи эпоса «Манас». Первая принадлежит известному казахскому ученому Ч. Валиханову, вторая — русскому востоковеду В. Радлову, а третья — венгерскому ученому Г. Алмаши. Надо полагать, что первые две записи сделаны учеными от разных сказителей, чем и объясняется их некоторое разночтение, хотя большого сюжетного расхождения между ними нет, как нет его и между современными и дореволюционными записями эпоса, за исключением одного момента. Речь идет о так называемом «Великом походе». В дореволюционных записях эпоса имеется только намек на спор с ойротами, а развернутый эпизод «Великий поход» в сюжете эпоса отражен в послереволюционных записях. Несмотря на это, мы придерживаемся мнения, что сюжет эпоса давно выкристаллизовался, он монолитен в основных эпизодах. Некоторая шероховатость сюжета связана, на наш взгляд, со следующими двумя обстоятельствами: влиянием ислама и колонизаторской политикой царизма, хотя эти факторы не могли внести серьезных изменений в содержание эпоса.

⁷² Валиханов Чокан. Избранные произведения. — Алма-Ата, 1958, с. 338.

⁷³ «Манас». Геронический эпос киргизского народа. — Фрунзе, 1968, с. 21.

Большинство исследователей историю формирования эпоса делят на три основных этапа. В частности, известный советский литературовед В. М. Жирмунский писал: «Таким образом, в сложном составе киргизской эпопеи можно различить, по крайней мере, три основных слоя... Древнейший, доисторический, в основном — сказочно-мифологический... в широких рамках он относится к VI—XIX вв... Второй слой, исторический по преимуществу, в своих древнейших основах восходит, вероятно, еще к IX—X вв., военной экспансии киргизского кочевого государства (борьба с Китаем), но существенно преоформился в период калмыцких войн (XV—XVII вв.)... Последний, наиболее поздний слой, с XVII по XIX в., определил собой мусульманизацию эпоса»⁷⁴.

В дальнейшем манасоведы в основном придерживаются данной периодизации становления эпоса. Вместе с тем они отмечают, что на основе того, что было сделано в 50—60-х годах манасоведами старшего поколения, в последние годы ученые расширили тематику изучения эпоса, «Манас» стал теперь объектом исследования также историков и философов. В этой связи литературовед Р. З. Кыдырбаева пишет: «Начался новый этап изучения великого киргизского эпоса. Во всяком случае, сейчас манасоведение вплотную подошло к тому "психологическому барьеру", преодоление которого должно открыть новую полосу, новую фазу фундаментального осмысления эпоса как историко-эстетического феномена»⁷⁵.

Это мнение справедливо только по отношению к историкам, которые действительно сделали определенную работу по изучению истории становления эпоса, хотя, на наш взгляд, и не во всем удачную. Что же касается философов, то они ограничились лишь отдельными экскурсами в область идеологии памятника.

Указанная периодизация развития эпоса не совпадает с периодами развития общественно-экономических формаций, тем не менее мы допускаем возможность изучения общественной мысли киргизов в соответствии с этапами развития эпоса. Далее следует сделать еще

⁷⁴ Жирмунский В. М. Введение в изучение «Манаса». — Фрунзе, с. 79—80.

⁷⁵ Кыдырбаева Р. З. Генезис эпоса «Манас». — Фрунзе, 1980, с. 14.

одну оговорку. Из указанных В. М. Жирмуниным трех «слоев» нами будут рассмотрены последние два в соответствии с исламской эпохой, о которой шла речь в предыдущем разделе.

Второму слою эпоса В. М. Жирмуниский дает следующую характеристику: «В эту эпоху окончательно определилась основная историко-политическая тема эпоса — борьба киргизов с калмыками и китайцами и роль Манаса как вождя киргизов в этой борьбе. Этот слой характеризуется широкими среднеазиатскими связями эпоса, определенными проникновениями в его состав целой галереи героев, известных также эпосу других среднеазиатских народов, в особенности — эпическим сказаниям ногайского-казахского цикла. К кругу этих исторических по своему происхождению героев относятся Кёкче, Джамгырчы, вероятно, Кошой, Ша-Темир, а также враги киргизов — Эсен-хан, Конурбай и Алоо-ке»⁷⁶.

Нас интересует проблема «широких среднеазиатских связей эпоса». Важно знать, на каком социально-экономическом и культурном уровнях развития находились те среднеазиатские племена, с которыми киргизы поддерживали эти связи.

По варианту Сагынбая Орозбакова, в «заговоре» против Манаса участвуют 6 племенных вождей, а по варианту Саякбая Каралаева — 12 племенных вождей⁷⁷. В числе их наряду с представителями тюркских племен (казахского, туркменского, кипчакского и других) имеются представители и нетюркских (таджикского, афганского, ойротского и других). Отсюда можно заключить, что тюркские и живущие в непосредственной близости от них нетюркские народности были соседями, легко понимали язык друг друга, много общего было в их культурно-бытовых обычаях и традициях. А понятные для всех обычаи могли возникнуть на основе более или менее общей экономики и образа жизни. Например, у одних (таджиков) могло преобладать земледелие, у других (киргизов) — скотоводство. Именно такая система экономики могла держать соседние племена во взаим-

ной зависимости друг от друга и одновременно быть причиной их социально-политических связей.

Вместе с тем специфика экономического уклада жизни каждого племени или племенного союза определяет их образ мышления и образ жизни. Чтобы правильно понять и оценить подобные сложные социальные явления, надо руководствоваться указанием В. И. Ленина, который писал: «Безусловным требованием марксистской теории при разборе какого бы то ни было социального вопроса является постановка его в *определенные* исторические рамки, а затем, если речь идет об одной стране..., учет конкретных особенностей, отличающих эту страну от других в пределах одной и той же исторической эпохи»⁷⁸.

Идеалом общественной жизни средневековых киргизов было их стремление к сплоченности вокруг выдающейся личности с тем, чтобы отстоять независимость от более сильных иноземных захватчиков. Чтобы добиться успеха, киргизы опирались на помощь других тюркских и нетюркских соседних племен, например, таджиков, афганцев.

Идеалом такой личности, какую киргизы хотели бы видеть в роли своего вождя, объединившего силы племени, был Манас — сказочный батыр, которому приписывались все лучшие человеческие качества. Но сказители не «высасывали из пальца» образы своих героев, они создавали их, имея определенные сведения о выдающихся представителях прошлого собственных или соседних племен. Не об этом ли (правда, косвенно) говорит характеристика, данная В. В. Радловым эпическому творчеству киргизов, относящемуся к концу XIX века: «Народная поэзия кара-киргизов находится в каком-то своеобразном периоде, который лучше всего назвать «истинно-эпическим периодом». Это тот же период, в котором находились и греки, когда эпические их песни о Троянской войне не были еще записаны, но жили в виде настоящей народной поэзии в устах народа»⁷⁹.

Мы считаем, что данное высказывание ученого о характере киргизского поэтического творчества XIX века

⁷⁶ Жирмуниский В. М. Введение в изучение «Манаса», с. 80.
⁷⁷ Там же, с. 28.

⁷⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 25, с. 263—264.
⁷⁹ Радлов В. В. Обзорам народной литературы северных тюркских племен, ч. V. — СПб., 1885, с. 111.

верно неполностью, так как сравнение эпохи существования киргизского эпоса с эпохой греческого фольклора является преувеличением, ибо греки творили свой эпос в доисторическую эпоху, тогда как киргизы продолжали сказывать эпос в XIX веке — уже в условиях феодального строя. Причина бытования киргизского эпоса в этот период заключалась не в том, что киргизы при феодализме продолжали жить, как в доисторическую эпоху. Вообще нет. Киргизы XIX века, как и многие другие народы царской России, находясь в политической зависимости, мечтали об истинной свободе для своей страны, хотя в данных условиях эта мечта была несбыточна.

Но В. В. Радлов был прав в том отношении, что эпическое творчество киргизов в XIX веке было главной формой выражения народом своих дум. В нем заключалась, говоря словами великого русского реалиста Н. В. Гоголя, «живая, говорящая, звучащая о прошлом летопись»⁸⁰. Поэтому, изучая эпическое творчество киргизов, в частности эпос «Манас», можно понять многое из области общественной мысли народа отдаленной от нас эпохи.

Как отмечалось выше, в эпосе отражены примерно девять столетий, если его началом считать IX век. Три «слоя», которые представлены в нем, являются идейным отражением трех общественно-экономических формаций, которые пережили киргизы в своем историческом развитии: а) первобытнообщинный; б) родоплеменной, с переходом к раннему феодализму и в) патриархально-феодальной формации.

В указанных «слоях» эпоса прослеживается движение мысли его носителя от низшего уровня к высшему, т. е. от мифа к реальности, а это — большой духовный прогресс.

Воображение (или фантазия) присуще только человеку, его мышлению, однако следует различать воображение человека из далекого прошлого и воображение современного человека. Нам представляется, что воображение первого отличалось, с одной стороны, непосредственностью, а с другой — низким эмпирическим уровнем. Фантазия современного человека опирается на сравнительно высокий уровень научно-эмпирических зна-

ний, содержание которых во многом зависит от социальной позиции современного человека.

О природе мифа имеется немало литературы. Мы вообще не будем касаться здесь трудов тех буржуазных авторов, которые видят в мифах только «доисторические бессмыслицы»⁸¹. Другая группа буржуазных исследователей, более или менее реалистически настроенных, сходится на известной теории, согласно которой миф — явление «коллективного сознания»⁸².

Такое понимание сути мифа не соответствует требованию диалектического материализма рассматривать явления в развитии, исторически. В мифах действительность отражалась непосредственно, как она представлялась древнему человеку. Совершенно прав венгерский ученый И. Тренчени-Вальдапфель, который утверждает, что древние мифы «возникли на той ступени человеческого сознания, когда переплетались, еще не отделившись, фантазия, познание и вера, позднее обособившиеся друг от друга»⁸³.

Очень точно и всесторонне определена суть мифов великим пролетарским писателем А. М. Горьким: «Миф — это вымысел. Вымыслить — значит извлечь из суммы реально данного основной его смысл и воплотить в образ, — так мы получили реализм. Но если к смыслу извлечений из реально данного добавить — домыслить по логике гипотезы — желаемое, возможное и этим еще дополнить образ, получим тот романтизм, который лежит в основе мифа и высоко полезен тем, что способствует возбуждению революционного отношения к действительности, отношения, практически изменяющего мир»⁸⁴. Это определение А. М. Горького проливает свет на историю формирования особого жанра художественной литературы — фантастики, на механизм ее развития.

Советская историография видит известную родовую связь художественной литературы с мифами, рожденными человеческим воображением. В частности, в Большой Советской Энциклопедии сказано: «Поскольку мифология осваивает действительность в формах образного

⁸¹ См.: Лифшиц М. Мифология древняя и современная. — М., 1980, с. 29.

⁸² Там же, с. 31.

⁸³ Тренчени-Вальдапфель Имре. Мифология. — М., 1959, с. 22.

⁸⁴ Горький М. О литературе. — М., 1955, с. 738—739.

повествования, она близка по своей сути художественной литературе; исторически она предвосхитила многие возможности литературы и оказала на ее раннее развитие всестороннее влияние»⁸⁵.

Следовательно, в мифах своеобразно отражена действительность, в них наряду с явно фантастическими явлениями имеется и реалистическое отражение действительности. Нас интересует изображение человека далекого прошлого. Объектом нашего анализа являются герои эпоса «Манас», их мысли и понятия о явлениях природы и общества.

В «Манасе», как и в других фольклорных произведениях, уходящих корнями в раннее средневековье, природа и общество считаются творениями бога, а человек как часть внешней среды несвободен в своих действиях, его деятельность предопределена богом и т. д. Например, столкнувшись с упреком завистливых соседей в бездетности, скупой богач Жакып молится Тениру с просьбой подарить ему сына — наследника, чтобы после смерти его бесчисленное богатство — скот — не достался чужакам. Милость Тенира Жакып и его жены узнают каждый из своего сновидения⁸⁶.

Следует остановиться и на месте сновидения в человеческом сознании. Наука считает его психическим явлением, рождающимся у спящего человека, но без участия его сознательного мышления. Выдающийся русский физиолог И. П. Павлов объясняет суть сновидения следующим образом: когда человек спит, его вторая сигнальная система прекращает свою функцию, но первая сигнальная система продолжает действовать, в результате чего образуется сновидение⁸⁷.

Но наше понимание данного вопроса этим не исчерпывается. Нам представляется, что сновидение содержит часть ранее, до сна, воспринятой объективной информации внешнего мира, а иногда отражает совершенно не имевшее место в нашем прошлом восприятие явления. Отсюда понятно, почему наши далекие предки (и даже некоторые современные) считали сновидение

заявкой (приметой) будущего события и верили ему. Видимо, есть какое-то основание считать, что некоторые сновидения, связанные с прошлой информацией наших органов чувств, являются выражением полунстинной действительности. Поэтому в сновидениях остается еще много не разгаданных наукой проблем. Возможно, нам со временем поможет разобраться в их тайнах телепатия, если она завоеует право настоящей науки.

Однако вернемся к заботам семьи Жакыпа. По совету жен Жакып вынужден принести богатую жертву богу, чтобы сбылась их давняя мечта — иметь наследника. Сама мечта семьи иметь ребенка диктуется ее экономическими интересами — сохранить за собой богатство. Те же экономические интересы семьи порождают и ее право на обладание этим имуществом. Но это право было еще обычным, т. е. не было тогда нигде зафиксировано.

В эпосе воспевается тот период исторического развития, о котором Ф. Энгельс писал: «Следующий шаг ведет нас к высшей ступени варварства, к периоду, во время которого все культурные народы переживают свою героическую эпоху, — эпоху железного меча, а вместе с тем железного плуга и топора»⁸⁸. Ф. Энгельс рассматривает вопрос применительно к условиям земледельческого производства, но из его высказываний можно сделать выводы и относительно производства пастушеских племен. Ф. Энгельс писал: «...главный предмет, которым обменивались пастушеские племена со своими соседями, был скот; скот сделался товаром, посредством которого оценивались все другие товары и который повсюду охотно принимался и в обмен на них, — одним словом, скот приобрел функцию денег и служил деньгами уже на этой ступени»⁸⁹.

Мы можем прийти к выводу, что толкование сновидений семьи Жакыпа происходило в условиях, когда киргизское средневековое общество находилось в конце высшей фазы варварства и начале цивилизации. Во главе рода стоял аксакал — старейшина в мирное время, а в военное — предводитель дружины. Для толкования сновидений семьи Жакыпа собрался совет рода. Но уже

⁸⁵ БСЭ, т. 16, с. 342.

⁸⁶ Манас, (По варианту С. Орозбакова), кн. 1, с. 16.

⁸⁷ Павлов И. П. Избранные произведения. — М., 1949, с. 333.

⁸⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 162—163.

⁸⁹ Там же, с. 160.

присутствуют и чужие для рода Жакыпа лица. Например, Канымжан требует быстрее вернуть ее сына, посланного Жакыпом на поиски лошади. Отношение семьи Жакыпа к семье Канымжан позволяет сделать такие выводы: во-первых, родовой совет доживал свои последние дни и, во-вторых — воля родового совета уступает место в обществе воле государя⁹⁰. Этот переход от коллективного права к индивидуальному праву более ясно отражен в эпизоде, когда совет старейшин собирается для решения вопроса о поминках по Кокетею. Здесь колоритно обрисовывается характер мышления киргизов того времени. Яркими красками дана картина кочевого общества раннего средневековья. Сфера общественной мысли киргизов в эпосе охватывает периоды рождения, детства, зрелости, старости и смерти человека. В описании и понимании каждого из этих процессов имеются наряду с реалистическими моментами и догадки, а порою и просто домыслы. Последние имеют место в эпосе отчасти в силу незнания всех законов природы и отчасти вводятся для «полноты» картины познаваемого объективного мира.

Поминки как социальное явление преследовали определенную цель — укрепить авторитет рода, сплотить ряды союза племен и вместе с тем продемонстрировать силу и сплоченность перед врагом. Это хорошо видно из состава приглашенных на поминки по Кокетею. Например, в числе гостей кроме киргизов были представители других тюркских и нетюркских племен. Кокче представляет казахов, Акун — таджиков (ооганов), Элеман — кыпчаков, Алмамбет — китайцев, Конурбай — ойротов (калмыков) и т. п.⁹¹ На поминки по предводителю киргизов явились все приглашенные, в том числе и гости из ойрото-китайского стана. Но враги киргизов не упускают этого случая, чтобы учинить вред киргизам. Конурбай с целью вызвать скандал потребовал отдать ему в качестве подарка лучшего киргизского скакуна — Мааникера. Из-за лошади произошла стычка между киргизами и китайцами, закончившаяся трагедией для киргизских героев во главе с Манасом.

⁹⁰ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. 1, с. 33—38.

⁹¹ Там же, кн. III. Фрунзе, 1981, с. 104—109.

Противоречие между киргизами и ойротами в данном случае мотивировалось раздором из-за лошади. На самом деле причина постоянной вражды двух союзов разноязычных кочевых племен заключалась в споре из-за пастбищ. Еще Чокан Валиханов, который первым из ученых записал отдельные отрывки эпоса «Манас», указывал на эту причину⁹².

Вспоминается классическое положение марксистской философии о том, что наша мысль, идея есть непосредственный или опосредованный продукт той действительности, которой окружены мы сами в момент выражения мысли. Хотя непосредственным поводом для ссоры двух сторон была лошадь, за ним скрывается истинная причина — пастбище. Уровень развития общественной мысли киргизов, которого они достигли в период, отраженный основным сюжетом произведения, был ограниченным и не позволял сказителю эпоса понять настоящую причину спора. Подобные общественные проблемы киргизы могли понять, лишь приобщившись к марксистско-ленинским знаниям. А до этого времени познание людьми нашего региона явлений природы и общественной жизни осуществлялось в целом в рамках донаучного, обыденного сознания.

Итак, киргизский эпос рассказывает о процессах разложения родового строя и становления феодальных отношений, которым соответствует более развитый политический строй. Ф. Энгельс, изучая историю разложения родового строя германцев, писал: «С ростом численности народа и дальнейшим его развитием все больше и больше забывали о союзе, основанном на кровном родстве и служившем здесь, как и повсюду, основой для всего строя народной жизни. Это прежде всего сказалось на народе в целом. Общее происхождение все в меньшей степени воспринималось как подлинное кровное родство, память о нем все больше ослабевала, оставались лишь общая история и общее наречие. Напротив, сознание кровного родства у жителей каждого отдельного округа, естественно, сохранялось дольше. Таким образом народ превратился в более или менее прочную конфедерацию округов»⁹³. Это высказывание Ф. Эн-

⁹² Валиханов Чокан. Избранные произведения, с. 345.

⁹³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 496.

гельса касается родов, живущих земледелием, тем более оно имеет, отношение к пастушеским племенам, образ жизни которых активно ведет к ослаблению их кровной, т. е. родовой, связи.

Далее Ф. Энгельс подчеркивает, что по мере ослабления родовой связи племен их объединяет в новую и более крупную, чем род или племя, социальную общность не кровная связь, а «конфедерация округов», т. е. территориальная связь. Отсюда понятна дифференциация социально противоположных классов — богатых и бедных, господствующих и подчиненных и т. п.

Тем не менее в силу ряда исторических причин, в том числе кочевого образа жизни, частого нашествия инородных племен, киргизские роды вынуждены были совместно отстаивать независимость, что в некоторой степени ослабляло среди них окончательную дифференциацию классов. Поэтому ряд признаков родовой связи между киргизскими племенами сохранился до социалистической революции. Оседание бывших кочевников, коллективизация сельского хозяйства и другие революционные меры Советской власти положили конец этим пережиткам средневековья.

Застой образа жизни средневековых киргизов объясняется слабым развитием производительных сил, материальную основу которых долго составляло кочевое скотоводство. Последнее очень слабо сочеталось с развитием земледелия, промысловым производством. Словом, хозяйство киргизов того времени было натуральным и на этом уровне держалось долго. Каков образ жизни людей, таков и образ, стиль и уровень развития их мышления.

Положение Гегеля о трехступенчатом развитии человеческого сознания⁹⁴, одобренное в известном смысле Ф. Энгельсом⁹⁵, позволяет установить диалектическую преемственность его динамики. Но ограничиваться гегелевской установкой о последовательном развитии человеческого сознания нельзя. Особенно это касается внутреннего движения сознания отдельных или отдельных индивидов. Человеческое сознание развивается не всегда только от низшего к высшему. Сознание может

⁹⁴ Гегель. Работы разных лет. В двух томах, т. 2. — М., 1973, с. 81.

⁹⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 278.

от высшего уровня пойти вспять и на этом сравнительно низком уровне замораживается более или менее долго. Не исключено, что оно может опять подняться выше, достигнув прежнего уровня. Причина такого колебания в уровне развития сознания зависит от социально-экономического положения народа, который, достигнув определенной степени общественного развития, становится во всех отношениях зависимым от него. Отсюда понятно, что как общество (народ) не все время развивается прогрессивно, так и уровень человеческого сознания не все время поднимается. Данное положение подтверждает пример американских индейцев, которые, как свидетельствуют следы их древней культуры, когда-то были творцами высокой цивилизации⁹⁶.

Эпос «Манас» очень определенно информирует слушателя о былом расцвете экономики и культуры киргизов, о высоком уровне их общественно-политического строя и т. п. Отсюда можно заключить, что произведение исполнялось сказителями не столько как памятник прошлого развития народа, сколько как идеал, к которому народ должен стремиться.

Но в идеале может присутствовать и собственный опыт прошлых времен, и опыт соседних народов и т. п. Для изложения общественного идеала сказители избрали формы «керез» и «кошок».

Как уже указывалось, у древних тюрков возвеличивание в словах умершего — хана, князя, народного героя — было в обычае. Оно записывалось в виде биографии покойного на каменных фигурах или надгробных плитах. Со временем практика насильственной миграции племен с одного места на другое заставила кочевников сохранять память об умерших предках не в виде записей на камне, а в форме кошока — оплакивания в стихах. Обоснованность нашего предположения могут подтвердить первые образцы киргизских песен, записанных в середине XIX века академиком В. В. Радловым. И не случайно обратил внимание М. О. Ауэзов на это обстоятельство в своем исследовании по эпосу «Манас», заявив, что «во всех имеющихся в нашем распоряжении ранних

⁹⁶ Гуляев В. И. Америка и Старый свет в доколумбову эпоху. — М., 1968, с. 93—126; см. также: Бартомеу Мелья и др. Агония индейцев Аче-Гуаякм. — М., 1982, с. 16—52.

и поздних вариантах «Манаса» непременно присутствуют бытовые песни «керез» (песня-завещание) и «кошок» (плач об умершем). Мы знаем, что керез Кокетея составляет содержание записи Чокана Валиханова. Известно также, что значительное место отведено кошоку по Манасу в варианте, записанном Радловым. И керез, и кошок попеременно и многократно включаются в исполнение Сагымбая, Саякбая, Шапака...»⁹⁷

Относительно сущности кошока в Киргизской Советской Энциклопедии говорится, что в нем близкие и знакомые покойного выражают свою печаль, советуют не убиваться из-за постигшего горя, а также воспевают лучшие человеческие качества усопшего, те хорошие дела, которые были совершены им при жизни, и т. п.⁹⁸

Из учения марксизма-ленинизма известно, что при общей закономерности развития человеческого общества, заключающейся в том, что развитие экономики определяет развитие сознания всех без исключения народов, его развитие проявляется в различных формах. В этом плане уместно вспомнить имеющую методологическое значение мысль известного советского ученого Н. И. Конрада: «Мы прилагаем к оценке философских идей Востока обозначения, сложившиеся в философской науке у нас, в Европе, такие, например, как материализм, идеализм, рационализм, интуитивизм, мистицизм, критицизм, монизм, плюрализм и т. п., даже не подумав всерьез о том, подходят ли вообще эти обозначения к тому, что мы хотим обозначить ими; не лучше ли обратиться к тем обозначениям и характеристикам, которые выработаны научной мыслью там же — на Востоке; не соответствуют ли именно эти обозначения природе и содержанию обозначаемых ими явлений»⁹⁹.

Поскольку наше исследование выполнено преимущественно на фольклорных материалах тех далеких времен, когда экономическая и культурная жизнь киргизского народа была тесно связана со странами Востока, уместно развитие истории его общественной мысли рассмотреть в соответствии с теми формами, которые

были характерны для минувших эпох. К этим формам мышления дореволюционных киргизов мы относим следующие жанры художественного творчества: арман (неисполненное желание), кошок (оплакивание в стихах умершего), керез (завещание умирающего), насаат или насият (наставления, советы, извлеченные из прошлого опыта), и другие специфические формы размышления народа о сущности жизни, ее ценностях, о ее явлениях.

Арман — сожаление по поводу неисполненного желания — направлял мышление личности в плоскость категорий причины и следствия. Человек, высказывая свою мысль, одновременно анализирует причину неисполнения желания и вместе с тем может указать и следствие, с чем связано у человека сожаление. Для наглядности приведем пример из высказывания (армана) Алмамбета. Во время ссоры с Кёкче Алмамбет говорит:

Курган кара башым бар,
Кургабай аккай жашым бар,
Жакындан чыккан касым бар,

Арманда айткан сөзүм бар!
Арман эмей неткеним,
Ата-энемден кечкеним!

Батарыма тоо да жок,
Барарыма жер да жок,
Баш калкалар эл да жок!¹⁰⁰

(Печальна моя бедная голова,
Струятся слезы из моих очей,
Нажил врагов из ближних.
Печалью полны мои слова.
Иначе и не могло быть,
Коль вынужден покинуть родных!
Теперь некуда мне деваться,
Я далек от родного края,
Я оторван от своего народа!)

Сказитель видит причину плохого настроения героя эпоса в том, что он лишен родины, оторван от близких ему людей. Следствием плохого настроения героя выступает осознание им самим своего одиночества, оторванности от народа и т. п. Категории причины и следствия, само собой разумеется, делают мышление логичным, ясными аргументы суждения. Их участие в мышлении

⁹⁷ Киргизский героический эпос «Манас». — М., 1961, с. 57.

⁹⁸ КСЭ, т. 3. — Фрунзе, 1978, с. 141.

⁹⁹ Конрад Н. И. Запад и Восток. — М., 1966, с. 29—30.

¹⁰⁰ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. II. Фрунзе, 1980, с. 267.

и речи — показатель развития логики человека. А развитие логического мышления — важное условие диалектического познания человеком объективной действительности. Еще Гегель указывал, что только логика, логическое мышление придает сознанию стройность: «Логический разум сам есть субстанциональное или реальное, связывающее в себе отвлеченные определения и составляющие их самородное абсолютно-конкретное единство»¹⁰¹.

В развитии логического мышления у киргизов определенную роль сыграл керез — завещание умирающего. В нем речь шла о тех проблемах, которые по желанию умирающего должны быть реализованы его близкими родственниками. Несмотря на близость кереза к арману по смыслу, в нем присутствует план реализации предмета завещания. В частности, в своем завещании Кокетей рекомендует сыну Бокмуруну не устраивать большие поминки, ограничиться разумными тратами на похороны:

Жалгыз балам Бокмурун,

Акылды терең ойлосун,

Ар дунуё мулк бар,

Ааламга чачып койбосун!

Казынам оозун ачпасын

Калайыктын баарына

Карк алтынды чачпасын!¹⁰²

(Единственный сын мой Бокмурун

Пусть глубже размышляет о поминках.

Он обладает несметным богатством,

Но пусть поменьше проявляет щедрость,

Пусть поменьше открывает дверь казны).

В момент смерти Кокетей сына не было рядом. Завещание передавалось Бокмуруну сподвижником Кокетей Баймырзой, который находился при больном. Завещание или иные волеизъявления родителей тогда не только на Востоке, но и во всех странах мира, в том числе в Европе, выполнялись, как правило, беспрекословно. Случаи невыполнения завещания осуждались как со стороны общества, так и со стороны государства. Еще Аристо-

тель писал: «Ему (Арихонту. — А. А.) подаются жалобы по государственным и частным делам... Сюда относятся дела о дурном отношении с родителями»¹⁰³. Однако завещание отца Бокмурун понял в обратном смысле и устроил по совету богатыря Манаса пышные поминки с приглашением большого числа гостей, в том числе калмыков и китайцев. Последние учинили ссору с киргизами. В ответ на посягательства китайцев богатырь Манас организует поход киргизов на Бежин. Сказитель эпоса сталкивает здесь два противоположных взгляда на поминки — взгляд осторожного и экономного отца и взгляд щедрого и расточительного сына и как бы подчеркивает, что несоблюдение воли отца приводит в конечном счете к трагическим взаимоотношениям враждующих сторон.

Такое противопоставление сказителем двух взглядов на поминки — явление традиционное и не противоречит логике. Без противопоставления различных мнений трудно было бы развить событие дальше, сделать повествование убедительным и правдоподобным. Далее, если развить событие в форме простого повествования о былом, то сказителю трудно было бы обратить внимание слушателя на свое исполнительское искусство. А форма диалога приковывает внимание слушателя к содержанию произведения, он заинтересованно ждет дальнейшего развития события. Исполнитель воли покойного размышляет над тем, как выполнить это завещание, взвешивает возможность и реальность и т. д. В процессе размышления над «планом» реализации завещания он рождает целую конструкцию суждений по данному предмету. Следовательно, роль кереза в развитии логического мышления очевидна.

Автор данных строк неоднократно подчеркивал ту мысль, что непосредственная связь кочевника с природой способствовала тому, что он больше размышлял о ней, чем о далеком для него, абстрактном, неведомом боге. Для киргиза выполнение завещания имеет не столько религиозно-ритуальный смысл, сколько этический, моральный. Из уважения к памяти умерших предков, родных, товарищей реализуется завещание. Следовательно, выполнение завещания воспринималось как вы-

¹⁰¹ Гегель. Наука логики. — М., 1929, с. 5.

¹⁰² Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. III, с. 10.

¹⁰³ Аристотель. Афинская полития. — М., 1937, с. 79—80.

полнение морального долга. Другое дело, что духовенство стремилось использовать данный ритуал для укрепления веры.

На развитие логического мышления дореволюционных киргизов определенное влияние оказал кошок. Кошок как литературный жанр киргизские авторы делят на два вида — кошок об умершем и кошок по случаю выдачи девушки замуж¹⁰⁴. Образцы обоих видов кошока в свое время зафиксировал еще академик В. В. Радлов¹⁰⁵. В нашем исследовании речь пойдет о роли первого вида кошока в развитии мыслительных способностей киргизского народа.

Содержание кошока определяется, на наш взгляд, двумя обстоятельствами: с одной стороны, ролью в общественной жизни покойного, а с другой — желанием близких родственников почтить его память. Когда повествование о заслугах покойного не соответствует действительности, этого не может не заметить слушатель. Поэтому сочинитель кошока должен придерживаться определенной меры в похвале в адрес покойника. Тем не менее на практике всегда встречается преувеличение роли умершего в общественной жизни.

Аз болгондо алты миң
Баланы жылып кашына,
Атанелем өкүр деп,
Акыретке ким кетсе
Алды, кылган өкүм деп,
Бай баласы Вокмурун
Өзү турду башына
Обоктон ыллап өкүрүн
Өкүрүн жууп кашына.

(Не менее шести тысяч
Ребит собрал Вокмурун.
Он велел им поплакать по отцу,
Ушедшему в мир по воле бога,
Вокмурун — сын Кокетея —
Показал пример, как горевать по отцу),=

гласит кошок Вокмуруна, исполненный им во время похороны отца¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Вектенов Э., Виджиев Т. Киргиз адабияты, с. 59—60.
¹⁰⁵ Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен, ч. V, с. 590—599.
¹⁰⁶ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. III, с. 51.

В реальной жизни вряд ли можно собрать такое количество ребят, чтобы выполнить требования похоронного обряда, тем не менее в эпосе допускается такой вымысел. Все остальное, описываемое в кошоке, имеет место в жизни. Критической оценке должен быть подвергнут только тот момент, где речь идет о том, что смерть человека предопределена свыше.

Сказитель эпоса далее передает слова легендарного поэта Ырчы, характерные для кошока вообще:

Ырмандын Ырчы уул

Кокетейдү жоктогон,
Азыраак алтын токтогон,
Кудай кылган кутман бай,
Дүйнөнүн малын туткан бай,
Кабыргасы карыш май
Кара кыргыз журтуна
Калдыры жеткен жайма жай,
Кыздары кийген кызыл шай
Балдары минген жорго тай¹⁰⁷.

(Ырамана сын — Ырчы
Про Кокетея вспомнил,
О нем короткие строки сочинил.
По воле бога он богатым был,
Несметным богатством обладал,
Щедростью у киргизов известен был.
При нем девушка в атласе ходила,
При нем парень скакуна оседлал).

Прежде чем объяснить социальное значение данного отрывка, приведем строки, записанные в свое время академиком В. В. Радловым под названием «Жантай өлгөндө» («Когда Джантай умер»).

Жети суудан жем жеген,
Жеткелеп Жантай эр деген,
Көй канай (га) тең деген,
Тең дегенде Жантай баатыр кол деген,
Түпөктүү найса кошогон,
Тубунун бери окшогон,
Карагай найса кошогон,

¹⁰⁷ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. III, с. 56.

- 10 Калкынан бери окшогон,
- 11 Алты уруктун данасы,
- 12 Кан Жантай айтылуу,
- 13 Карабек баатыр баласы ¹⁰⁸.

(Известный всем Джантай-богатырь
Жил за счет Семиречья.
Он равнялся бесчисленному роду Канаю.
Воля его была законом для народа.
Он держал пику из крепкой породы.
Из шести племен его род.
Он сын известного Карабека).

Как в первом, так и во втором кошке основная идея заключается в том, чтобы показать место, которое занимал в обществе умерший, его социальный облик. В первом из них прославляется богатство Кокетей, а во втором — удалство Джантая. В обоих случаях подчеркивается общественный характер этих качеств. В целом кошки носят назидательный, поучительный характер. Цель достигается путем выявления в повествовании положительных черт образа жизни умершего. Если при Кокетее девушки красовались в атласе, то при Джантае соотечественники жили в безопасности от внешних врагов. Смысл кошек состоит в том, чтобы слушатели подражали этим примерам.

В кошках особое внимание также уделялось внешнему оформлению стихов, чтобы последние были не только доходчивыми, но и звучали красиво и образно. Как видно из приведенных выше текстов, сочинители кошки, чтобы образно представить личность покойного, использовали аналогии — величие умершего богатыря (Джантая) сравнивалось с богатством (Кокетей). Еще ярче этот прием обнаруживается в кошке в честь богатыря Манаса. Там герой представляется как «Кёк жал» (Серый Волк) ¹⁰⁹, «Канкор» (Храбрый) и т. д. ¹¹⁰ Аналогии между личностью героя и сравниваемым образом в большинстве случаев касались больше содержания, чем формы. Тем не менее сказители (сочинители) кошки стремились к тому, чтобы и содержание, и форма стихов были необычными, интересными. Следовательно

¹⁰⁸ Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен, ч. V, с. 590.

¹⁰⁹ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. IV, с. 7—8.

¹¹⁰ Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь, с. 340.

но, категории аналогии и сравнения в мышлении дореволюционных киргизов использовались в своей образной форме и несли определенную эстетическую функцию.

Поскольку эпос исполняется устно, сказители больше обращают внимания на внешнюю форму сочинений — на образность, рифму. Эта особенность стихосложения киргизских акынов вызвала в свое время удивление Ч. Валиханова, когда тот впервые услышал песнопение киргизских сказителей эпоса «Манас» ¹¹¹. В их исполнении есть не только гармоничное звучание, но и внутренняя связь, аналогия между сравниваемыми явлениями. В куплете, приведенном казахским ученым (Алтын ээрдий кашы экен. Ата журтун башы экен), представлена смысловая связь между понятиями. Это не просто гармония понятий, а их живая внутренняя связь, но ученый из-за незнания тонкостей киргизского языка не смог уловить этот нюанс эстетического характера.

Чтобы еще раз обратить внимание читателя на роль категории аналогии в формировании эстетических образов эпоса, приведем строки, раскрывающие образ богатыря Манаса:

Алтын менен күмүштүн
Ширөөсүнөн бүткөндөй,
Асман менен жериңдин
Тирөөсүнөн бүткөндөй,
Абдан менен күнүңдүн
Бир өзүнөн бүткөндөй
Алды калың кара жер
Жерлигинен Түткөндөй ¹¹².

(Выкованный из сплава золота и серебра,
Взятый из соединения неба и земли,
Рожденный от солнечных и лунных лучей,
Только гранитное дно земли поднимает его).

Манас здесь по красоте сравнивается со слитком золота и серебра, вес героя, такой, что его еле удерживает гранитное дно земли.

Как уже отмечалось, аналогия в эпосе необычная, многое гиперболизировано. Тем не менее образ, созданный путем сравнения, оставляет у слушателя очень глубокое впечатление.

¹¹¹ Валиханов Чокан. Избранные произведения, с. 339.

¹¹² Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. I, с. 283.

В эпосе «Манас» необычайно богато представлены этические мысли киргизского народа. Характерные черты этики и моральных норм народа получили яркое отражение в общественных и личных взаимоотношениях его представителей. В числе их и моменты общечеловеческого (вернее, международного), и национально-специфического порядка. Такая связь общего и частного объясняется тем, что они имеют единую общэкономическую основу. Ф. Энгельс писал: «Люди сознательно или бессознательно черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение, т. е. из экономических отношений, в которых совершаются производство и обмен»¹¹³.

Прежде всего о некоторых общечеловеческих этических понятиях киргизов. К ним относятся такие общечеловеческие нормы морали, как почитание трудовой и ратной деятельности, любовь к Родине, уважение опыта и мудрости старшего, верность супружескому долгу и т. п. Многие из указанных этических категорий носят временный характер, ибо при изменении условий жизни общества меняются либо по содержанию, либо по форме. Защита Родины, например, была священным долгом каждого члена рода или племени. Поэтому ратный подвиг считался добрым поступком члена клана, а трусость осуждалась как зло и т. п. Названные выше и другие этические категории общечеловечески потому, что они присущи всем народам.

Но вместе с тем были и специфические для киргизов моральные категории, которые определялись образом жизни, а он, в свою очередь, с древнейших времен до начала XX века — преимущественно интенсивным животноводством в кочевых и полукочевых условиях. Поэтому у киргизов, как и у многих других народов Азии, культивировались купля и продажа (калым) женщины, но отсутствовало затворничество ее, наличествовавшее у оседлого населения соседних стран. Сравнительно долго сохранялась у киргизов большая семья во главе с патриархом рода — дедом по мужской линии. Отсутствие централизованной национальной государственности поз-

¹¹³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 95.

воляло родовым вождям иметь неограниченную личную власть над сородичами.

В соответствии с этими особенностями жизни и быта народа сложился его психический склад, некоторые этические понятия и соответствующие им термины. Сопоставим однотипные русские и киргизские этические понятия и термины:

дедушка по отцу
дедушка по матери
бабушка по отцу
бабушка по матери
дядя по отцу
дядя по матери
старший брат
младший брат
старшая сестра
младшая сестра

чоң ата
тая ата
чоң эне
тая эне
абаке, байке
таяке
ага
ини
эже
синди

Прежде всего хочется обратить внимание читателя на понятия «чоң ата» (буквально — «большой отец», «дедушка») и «тая ата». В русском языке эти понятия практически не отличаются. В киргизском они имеют иной смысл и подчеркивают преимущество отцовской линии перед материнской. И это понятно. Обычай требовал от мальчика, чтобы он хорошо знал своих предков по отцовской линии до седьмого колена, тогда как для девушки это было не обязательным. Данные понятия отражают определенные социальные отношения, сложившиеся у народа на базе определенных экономических отношений. Поэтому киргизские формы обращений не совпадают полностью с русскими.

У киргизов обращение старшей сестры, например, к младшей имеет несколько иную интонацию, чем обращение младшей сестры к старшей. В первом присутствует окраска повеления, тогда как во втором, наоборот, просьбы. Старшую сестру называют «эже», а младшую — «синди», старшего брата — «ага», младшего — «ини». Соблюдение этой субординации с точки зрения дореволюционных киргизов считалось нормой, было вполне обычным между старшим и младшим членами одного клана. Для примера послушаем разговор между Кошоем и Манасом. На обращение Кошоя к Манасу, не желает ли он вступить в борьбу с Жолоем — ойротским богатырем, Манас говорит;

Айтайыи жооп сөзүңө,
Абаке Кошой, өзүңө,
Ат үстүндө турганда
Ажалга тууган ок элем
Эзелден жөөгө жок элем,
Кырдагы кыргыз уулуңан
Кылым чата ток элем¹¹⁴.

(На свой призыв, дядя Кошой,
Послушайте мой ответ:
Верхом я — пуле подобен для врагов,
Но пешком я не так силен.
Сын киргизов — горных орлов —
Крутой характер для чужих).

Как видно из приведенных строк, несмотря на свое высокое общественное положение, Манас — вождь народа — обращается к Кошою со словом «абаке» (дядя) только потому, что Кошой по возрасту старше Манаса — военачальника киргизов, т. е. Манас соблюдает норму, принятую его народом.

Значение такого обращения состоит в уважении не только возраста старшего младшим, но и его большого жизненного опыта, так как «аба» может в самых трудных ситуациях дать толковой совет и т. д.

В эпоху военной демократии понятие «аба», или «абаке», имело иное самостоятельное значение, являясь в определенной мере выражением уважительного отношения молодого к старшему. Но по мере усиления экономического и социального противоречия, имущественного различия понятие «аба» теряет свое прежнее значение и означает теперь зависимое положение младшего от старшего. Феодалы ясно и четко представляли себе этот новый смысл «абаке», выражающий социальное и имущественное превосходство, и стремились увековечить его значение. Народные массы долго не осознавали этой эволюции. Только дальнейшее обострение экономического и социального противоречия между общественными классами, в первую очередь между имущими и неимущими, помогло им осознать действительный смысл понятия «абаке».

Однако вернемся к другим этическим понятиям эпоса «Манас», чтобы полнее раскрыть образ жизни народа. В этом плане обратим внимание на проблему чести.

¹¹⁴ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. III, с. 196.

Когда на поминках по Кокетею калмыки во главе со своим богатырем Конурбаем пытаются отобрать байге (приз у киргизов, пришедший к финишу первым Бокмурун, возмущенный наглым поведением соперников, обращается к Кошою с просьбой разрешить ему вступить в единоборство с Конурбаем:

Катагандын калкысын,
Карысаң да алпысын,
Мындай теги аяба
Көкөтөйдүн жалгизын!
Намысым үчүн жөнөймүн,
Адырайган калчана
Ат салышып көрөймүн.
Абаке, Кошой, бата бер,
Ажалым жетөө өлөймүн!¹¹⁵

(Родом Вы из катаган,
Хоть Вы стары, но великан,
Вы не жалейте меня,
Хоть я единственный сын Кокетея.
Честь нам дороже всего.
Попробую силу свою
В схватке с могучим Калча.
Благословите меня, абаке Кошой.
Если дни мои сочтены,
Встретить смерть я готов).

Категория «честь», как и другие этические категории, в истории человечества в целом, в истории конкретного народа имела в разных исторических условиях различное содержание. В раннем периоде истории рода, племени и народности честь социального коллектива отстаивалась всеми его членами. С обострением противоречий это понятие утратило свое общенародное значение и приобрело классовое.

В идее свободы мысли о природе рабовладельцы увидели покушение на их веру и приговорили древнегреческого философа как злодея к смерти¹¹⁶.

Когда крупный киргизский манап Джантай учинил расправу над джигитом Болотом, он считал, что тем самым оберегает честь феодальной семьи¹¹⁷. «Честь», о которой речь идет в эпосе «Манас», и ныне не потеряла своего общенародного значения.

¹¹⁵ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. III, с. 286—287.

¹¹⁶ Платон. Избранное. Диалоги. — М., 1965, с. 283.

¹¹⁷ История киргизского искусства. — Фрунзе, 1971, с. 387.

Честь рода, племени и народности отстаивалась в древности не только воинами, она защищалась каждым членом клана и семьи.

Обратимся опять к «Манасу». Когда Каныкей с помощью подруг приготовила воинскую одежду и доспехи для сорока витязей своего мужа, она сознавала необходимость защиты чести своего народа и своей страны. Вот что говорила Каныкей, обращаясь к сподвижникам Манаса:

Кыйын жоого бет алып,
Кыраандар чыктың аттанып.
Алыстан болду сапарын,
Ажалдан болоор капарын.
Кара жан үчүн кнерге,
Кажибай жоого тнерге
Жогу болсо табайын,
Жолдошуң сайын бир-бирден
Сарпайы киийит жабайын...

Жайлап-кыштап жатышса,
Эки жылга, бир жылга,
Эрикпестен атышса,
Ок-дарысы күбүлсө,
Ойрон жандан түңүлсө...
Сексен төрт чанач дары бар,
Жүдөгөн жерде кырк баатыр,
Жүздөн огуң дагы бар.
Оттук, бычак, белбоосу,
Милтеге чейин баары бар¹¹⁸.

(Опытные воины наши поднялись
Против не менее опытного врага.
Едете в чужую и далекую страну,
Что сопряжено с гибелью людей,
Чтобы смело наши воевали,
Готовила я вам доспехи и одежду

Хоть зимовать и летовать
В стране чужой долгие годы
И пули сеять по врагу.
Готовила я сотни бурдюков пороха,
Еще каждому по сотне пуль,
А также в этом курджуне есть
Кремни, ножи, боевые ремни и прочие доспехи).

Заслуживает быть отмеченным тот этический церемониал, который точно соблюден Каныкей в обращении к мужу:

¹¹⁸ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. IV, с. 89, 97—98.

Алтын айчык кызыл туу
Асмандатып аштапсыз,
Аскерди арбын баштапсыз
Жетим уул, тул катып
Жергекди караан таштапсыз

Казаттан болсуң жолуңуз,
Катып да болсо угалык
Кабарын айтып коюңуз
Каяка жүрдү колуңуз¹¹⁹.

(Красное знамя с золотой луной
Высоко веет на шесте
Множеством воинов окружено.
Остались лишь женщины да дети —
Неведомая жизнь их ожидает.
Пусть удача сопутствует вам.
Хоть женщины — не воины,
Но хочется узнать
Направление вашего похода).

В первый раз Каныкей обращается к сподвижникам мужа на «ты», а во второй — к мужу на «вы». Такое различие в обращении связано с этической субординацией.

У некоторых народов принято обращение жены к мужу на «ты», тогда как у дореволюционных киргизов, особенно в аристократической семье, жена обращалась к мужу на «вы». Отступление от данной этической нормы считалось нарушением традиционной формы обращения между супругами. Такая ситуация обозначалась специальным термином «одонолук» («грубость»), который противопоставляется термину «сылыктык» («вежливость»).

Данная норма действует не только в обращении между супругами, она обязательна и между младшими по возрасту и старшими. Тактичность требует, чтобы младший обращался к старшему только на «вы». Эти этические нормы отражали основные принципы житейских взаимоотношений людей. В эпоху зарождающихся феодальных отношений, базировавшихся на праве частной собственности, вряд ли могли действовать более совершенные нравственные нормы отношений между людьми, в том числе между членами семьи.

Остановимся на некоторых социальных проблемах

¹¹⁹ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. IV, с. 86.

эпоса «Манас». В эпосе проводится мысль об образовании национальной государственности киргизов в форме ханства:

Айнакул бала кеп айтат,
Ай, калайык, деп айтат!
Чеге минген ак бышты
Ай талаада сойгонбуз,
Манас деген баланы
Хан көтөрүп койгонбуз.

Алк менен башыца,
Кары менен жашыца
Келер бекен эби деп
Саламаттын Айнакул
Сан журтка айткан сөзү бул ¹²⁰.

(Айнакул-джигит слово сказал:
Ой, мой народ, слушайте, — сказал, —
Самого упитанного коня забили,
Будем той справлять.
В честь избрания ханом
Манаса, — сказал...
Кто первый, кто последний,
Кто старший, кто младший,
Рассчитываем на ваше одобрение, —
Огласил Саламатын Айнакул).

Стремление населения иметь хана, объединившего бы разрозненные роды и племена, было прогрессивным. Сплочение населения любого региона в более крупную социальную общность — народность, нацию — способствует объединению материальных средств, активизации взаимоотношений людей, словом, концентрации производительных сил общества. Ф. Энгельс, касаясь истории образования национальной государственности Германии во главе с королем, писал, что «во всей этой всеобщей путанице королевская власть была прогрессивным элементом... Она была представительницей порядка в беспорядке, представительницей образующейся нации в противовес раздробленности на мятежные вассальные государства» ¹²¹.

Знаменитый сказитель эпоса «Манас» С. Орозбаков был верующим человеком, знавшим много произведений восточной литературы. По-видимому, на его творчество

¹²⁰ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. I, с. 265—267.

¹²¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 411.

оказал влияние шинизм, отрицавший наследственность власти в обществе. Несмотря на традиционность перехода власти от отца к сыну, что было отражено в более ранних вариантах эпоса «Манас» (например, в валихановском или еще ярче в радловском), С. Орозбаков стремился сказать эпос в духе вольного демократизма. Это хорошо видно из его стремления поставить в равное положение Манаса и Алмамбета и всех остальных членов дружины Манаса.

Независимо от того, состоялось ли такое государственное объединение киргизских племен или оно оставалось лишь несбыточной мечтой, сама постановка вопроса об объединении заслуживает внимания, поскольку отражает процесс размышлений народа о завтрашнем дне.

По проблемам, затронутым в нашем исследовании по эпосу «Манас», трудно сделать окончательные выводы, так как произведение создавалось в разные эпохи, в нем отражен ряд исторических событий, наложивших на него в той или иной степени свой отпечаток. Это значит, что событие, характеризующееся в сегодняшнем варианте эпоса, содержит в себе элементы других ситуаций и более поздней информации. Поэтому его надо очень тщательно проанализировать, чтобы объективно решить изучаемый вопрос.

Поясним нашу мысль. Самый последний вариант эпоса записан от сказителя — нашего современника, у которого свое «современное» миропонимание, «современный» язык, хотя он и излагает традиционно закрепившееся в памяти своего предшественника-сказителя произведение. Следовательно, перед исследующим эпос стоит трудная задача: выяснить, какие понятия и мысли принадлежат прошлому и какие — настоящему, т. е. современному сказителю или его современникам. В эпосе «Манас» есть, например, такие куплеты:

Сары улактан таптырып
Садагасын чаптырып... ¹²²

Асталык менен кеп салып
Аяшым тында деп салып... ¹²³

¹²² Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. IV, с. 100.

¹²³ Там же, с. 88.

(Брали желтого козленка
И приносили его в жертву...

Осторожно слово сочинил,
Чем внимание молодухи на себя обратил...)

Нам представляется, что содержание первого куплета относится к далекому прошлому, когда у киргизов приношение жертвы по различным случаям было в традиции. Во втором куплете имеется слово «аяш», которое, по нашему мнению, появилось в киргизском языке сравнительно недавно. По аналогии с этими двумя примерами мы можем определить более или менее точно образ мысли, понятия и суждения киргизов различных поколений.

Из этих двух элементов, показывающих различные пласты эпоса, определяющим объект общественной мысли является первый, т. е. то, что характеризует социальные отношения киргизов далекого прошлого. Но в то же время нельзя не принимать в расчет значение второго элемента. Дело в том, что прошлое воспроизводится не ради только прошлого. Минувшее нужно, говоря словами Гегеля, сегодняшнему, как сегодняшнее нужно завтрашнему¹²⁴. Думается, прав также японский философ-марксист Я. Кэндзюро, который пишет о связи между прошлым и настоящим в истории: «Наше настоящее всегда имеет за собой отличающееся от него прошлое, отличную от прошлого историческую, социальную среду и в то же время поставлено перед практическими задачами каждой данной эпохи, каждой данной нации. Именно требование этих закономерных практических задач и становится той движущей силой, которая дает направление исследованиям как в области естественных, так и в области общественных наук, куда входит и историческая наука»¹²⁵.

Можно предположить, что через памятники культуры прошлого киргизские мыслители — сказители эпоса XIX века высказывали свои думы о национальном и социальном устройстве. В силу того, что киргизское общество даже в конце прошлого века продолжало жить в условиях патриархально-феодалного строя и не испытывало активного влияния цивилизованного мира вслед-

¹²⁴ Гегель. Сочинения, т. VIII, с. 7.

¹²⁵ Кэндзюро Янагида. Философия истории. — М., 1969, с. 27.

ствие колоннальной системы, его представители в области культуры — сказители эпоса не могли представить себе лучшего идеала общественного строя, чем общественный строй времени легендарного героя Манаса. Повидимому, их национальным и социальным интересам больше отвечала военная демократия минувших времен. Попутно следует заметить, что порядок военной демократии «нравился» не только сказителям эпоса «Манас». Мы находим эту идею и в других произведениях народного творчества, в частности, в поэмах (именуемых эпосами малых форм) «Курманбек», «Жаныл Мырза», «Сарынжи и Бёкёй» и других. Такой характер развития общественной мысли дореволюционных киргизов связан, на наш взгляд, с их постоянным колониальным положением. Приведенное обстоятельство еще раз подтверждает положение К. Маркса, что «люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над думами живых»¹²⁶.

Еще Гегелем была высказана мысль о том, что человек становится человеком, в прямом смысле этого слова, тогда, когда он осознает себя и должным образом оценивает свою сущность¹²⁷. А это происходит, когда деятельность человека осуществляется в коллективе, в обществе. Киргизы, которые изображены в «Манасе», вполне осознавали себя и стремились к созданию национальной государственности. Но одного стремления недостаточно для практического достижения цели. Стремление к идеалу должно соединиться с деятельностью. Только наличие этих двух элементов — идеала и практического действия — может привести к желаемым результатам¹²⁸. Насколько нам известно, стремление к образованию национальной государственности у киргизов было¹²⁹, а была ли практическая деятельность — это пока вопрос, который подлежит уточнению.

Наряду с проблемой достижения в перспективе лучшего государственного устройства — в форме ханства —

¹²⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 119.

¹²⁷ Гегель. Сочинения, т. VIII, с. 19.

¹²⁸ Там же, с. 22.

¹²⁹ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. I, с. 267.

в эпосе ставится вопрос об идеальной личности, которая, надо полагать, должна реализовать мечты о лучшем общественном строе на земле киргизской. Такой личностью является эпический герой Манас, а также его сорок соратников. Поскольку в истории киргизов попытки реализовать мечты о лучшем общественном строе почти неизвестны, то нам представляется, что они, по видимому, носили утопический характер.

Но несмотря на утопический характер социального содержания, эпос пробуждал патриотизм миллионов слушателей, призывал их к активному участию в строительстве национальной жизни.

Утопическим был социализм мыслителей Киргизии вплоть до Великого Октября. В наиболее стройном виде он проявился в творчестве Токтогула Сатылганова, выдающегося киргизского акына-демократа. В качестве примера можно назвать переработанную им фольклорную поэму «Кедейкан».

Сказители эпоса «Манас» в соответствии с духовными запросами своих слушателей обдумывали модели национального государственного устройства и других кочевых народов, с которыми киргизы имели давние экономические и культурные связи.

По идее эпоса, государственность киргизов того времени могла носить только характер военной демократии. Иначе и не могло быть. Зарождающаяся на руинах родовых отношений раннефеодальная экономическая и культурная система не могла породить более развитой формы государственности. Объявленный ханом Манас, окруженный своими сорока сподвижниками, постоянно занят военной деятельностью. В эпосе почти не отражено управление хана гражданскими делами, лишь определено месторасположение киргизов в период их возвращения на старую родину, показано решение ими некоторых бытовых вопросов — вроде устройства траурно-торжественных праздников и т. д. В период раннего феодализма продолжали сохраняться старые родовые отношения. Например, в эпосе один из сподвижников Манаса — Бакай — имеет решающий голос перед ханом не только как старший мудрец, но и как близкий родственник повелителя киргизов. Еще одним примером наличия пережитков родовой связи киргизов, отраженных в эпосе, является то, что во главе внутренних заговорщиков

против Манаса стоит не кто иной, как его родной брат Кёзкаман (брат от другой жены отца).

Состав дружины Манаса интернационален: Кёкче — казах, Алмамбет — китаец, Жамгырчи — уйгур, Санжибек — узбек, Ажибай — афганец (вернее, таджик) и т. д. Видимо, в данный период киргизы еще окончательно не утратили своей родовой связи и находились накануне объединения в единую народность. Их представление о форме национальной государственности совпадало с формой государственного управления караханидов, которые имели наряду с централизованным управлением страной удельно-княжеское правление на местах.

В эпосе описываются внутренний порядок «дворца» хана, действия дворцовой охраны и многотысячной армии, их вооружение (пики, луки, сабли, секиры и т. п.). Красочно описана дворцовая церемония при приеме ханом иностранных послов и т. д. Киргизские племена, насколько это нам известно, не могли объединиться в единое централизованное государство, хотя такая утопическая идея никогда их не покидала¹³⁰. Они оставались верными удельно-княжескому управлению страной вплоть до их присоединения к России. Такая раздробленность киргизского общества не способствовала активному развитию производительных сил, постоянные раздоры князей лишь облегчали реализацию захватнического устремления внешних врагов.

Как известно, в эпосе «Манас» отражен принцип наследования власти — ханская власть переходит к его сыну Семетею, а ханское право последнего — к Сейтеку, внуку Манаса. Принцип наследования власти нарушается, видимо, позднее. Эта эволюция в области общественно-политической мысли киргизов хорошо видна из поэмы «Курманбек».

«Курманбек» относится к числу так называемых эпосов малых форм. Конечно, она «мала» только по сравнению с трилогией «Манас», в которой насчитывается около полумиллиона стихотворных строк. В идейно-политическом отношении поэма является, на наш взгляд, новым этапом художественного осмысления истории киргизов, особенно истории их международных отношений. Мы считаем, что этот этап развития политической мысли

¹³⁰ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. IV, с. 52—57.

киргизов был более прогрессивным, потому что тут впервые появляется противоречивый взгляд на развитие государственности. В частности, в поэме отражено противоречие интересов между Тентбеком (отцом) и Курманбеком (сыном) в борьбе против внешних врагов киргизов — калмыков. Отец в противоположность сыну, который предлагает с оружием в руках отстоять свои земли, ищет с врагом мира, готов стать покорным слугой захватчика. Чтобы отстоять независимость родины, Курманбек ищет опору не в отце, а обращается за помощью к соседним народам и находит ее у уйгурского князя Аккана, который до конца жизни остается верным дружбе с киргизским патриотом.

Здесь следует отметить, однако, то обстоятельство, что данное противоречие могло быть или не быть в реальной истории киргизского народа, — это остается под вопросом, но то, что оно имело место в мышлении сказителя поэмы — несомненно. И этот факт для нашего исследования важнее всего, потому что мы изучаем не саму историю народа, а историю развития его мысли. А мысль народа развивается, как правило, от простого к сложному, если, конечно, складываются благоприятные внутренние и внешние условия жизни ее носителя. Уровень умственного развития народа зависит от уровня и характера развития производительных сил данного общества.

Кроме показа военной деятельности главного героя и его сорока сподвижников в эпосе «Манас» значительное внимание уделено удивительной деятельности жены Манаса Каныкей. Это вполне понятно. Женщины у кочевников, особенно в древние эпохи, имели относительную свободу, активно участвовали не только в семейной, но и в общественной жизни. Поэтому об этих женщинах и существует так много легенд. Предание Геродота о скифских амазонках, которые очень метко стреляли из лука, скача верхом на лошадях¹³¹, относится ко всем женщинам кочевников, в том числе и к киргизским¹³².

Остановимся на двух древних киргизских преданиях. Прежде всего — на повествовании о Каныкей, жене Манаса.

¹³¹ Геродот. История. — Л., 1972, с. 215.

¹³² Арабо-персидские источники о тюркских народах. — Фрунзе, 1973, с. 33.

Она не только умна, но и талантливый организатор дружины мужа. Более того, в самом опасном сражении Манаса с врагом она, проявив воинскую храбрость, спасает его от гибели. В эпосе дается следующая характеристика:

Көзү чалган бенденин
Үзүрү болсо сураган,
Жетишпедим дегенге
Жеңип кесип бергендей
Берендик жайы бар экен
Жеткире акыл ойлогон
Терендик жайы бар экен.
Короз моюн колоң чач,
Босого мандай, боору таш,
Бекемдик жайы бар экен,
Болжогондой сөзү бар,
Болор кепти бир айткан
Чечендик жайы бар экен¹³³.

(Слабый найдет силу у нее.
Печальный найдет утешение у нее.
Кто помощь ищет в делах,
Тот поддержку найдет у нее.
Кто в совете нуждается,
Тот найдет разум у нее.
Она словам своим верна,
Ее решимость в делах тверда...)

Каныкей, предвидя неизбежность затяжной войны киргизов с сильным и многочисленным врагом — китайцами, к началу похода Манаса организовала производство оружия нового качества на сорок воинов, приготовила с помощью самых лучших мастеров одежду для них с учетом летней жары и зимней стужи в чужой стране. (Названия оружия, одежды и материалов, из которых они сделаны, относятся к древней эпохе, они переходили к сказителям позднего времени от сказителей-предшественников). Забота, проявленная женой Манаса, обеспечивает успех киргизских воинов — они выходят победителями в основных сражениях с многочисленными и хорошо вооруженными китайцами. Когда обманутый китайцами Манас возвращается домой, она спасает его от верной гибели.

Воспевание народом умных женщин, их воинских подвигов не ограничивается образом Каныкей или Ай-

¹³³ Манас (По варианту С. Орозбакова), кн. II, с. 355.

чурек — героини второй части эпоса «Манас». В нашем народе не менее популярен и образ девушки Жаныл, за воинский героизм получившей у народа добавление к имени прозвища «Мырза» («богатырь»). Образ Жаныл Мырза получил отражение в одноименной поэме. Событие, связанное с деятельностью этой героической девушки, происходит в эпоху присутствия джунгар в юго-восточной части Семиречья. Многие считают, что Жаныл Мырза — личность историческая, основания для такого мнения имеются.

Как в «Курманбеке»¹³⁴, так и в «Жаныл Мырза»¹³⁵, отмечается, что этим произведением предшествовала трилогия «Манас». Это очень важный момент, характеризующий последовательность исторического развития народного творчества и в то же время показывающий преемственность истории развития общественной мысли киргизов.

Здесь небольшое историческое отступление. В мировой литературе образы выдающихся женщин не редкость, из них наиболее близок к нашей теме образ Томирис — легендарной царицы-воина кочевников-саков, которая, по свидетельству древнего историка, победила персидского царя Кира.¹³⁶

Некоторые современные казахские писатели приводят убедительные доводы в пользу того, что можно считать массагетов, царицей которых была Томирис, одним из этнических компонентов тюркских племенных союзов. Это предположение получило реализацию в интересной исторической повести «Томирис»¹³⁷.

Жаныл вышла из киргизского рода нойгут. Она была единственным ребенком, и родители одевали ее мальчиком, что очень шло ей. Она постоянно упражнялась в воинском искусстве, не имела равных в стрельбе из лука. Благодаря воинской доблести она стала защитницей всего своего рода от внешнего врага.

Өзү нойгут уруусу
Ургаачынын сулуусу.

¹³⁴ Акиев К. Курманбек. — Фрунзе, 1957, с. 63.

¹³⁵ Абдрахманов И. Жаныл Мырза. — Фрунзе, 1967, с. 5—6.

¹³⁶ Геродот. История. — Л., 1972, с. 76—79.

¹³⁷ Джандарбеков Б. Томирис (Историческая повесть). — Алма-

та, 1982.

Элди сактап душмандан
Оок сырттан ушу дейт.

Мылтык атып, жаа тарткан,
Эркектерден ыктуу дейт.
Ит агытып куш салган,
Кесипке да шыктуу дейт.
Какшаал менен Тоюнда,
Калың нойгут айлы дейт.
Жок экен азыр кайны дейт.¹³⁸

(Из рода нойгутов
Красавица-девушка —
Защитница своего народа
От внешних захватчиков.
Искусно стреляет из ружья и лука,
Сравниться с ней мужчина не может.
На охоту сокола она пускает
И хозяйством она управляет.
Нойгуты по Какшаалу кочуют,
Защищенные богатырем Жаныл).

В одной из битв с захватчиками она попадает в плен. В неволе Жаныл Мырза испытывает невероятные мучения и оскорбления. В это время ее беззащитный род ограблен джунгарами, нойгуты стали нищими. Их положение становится менее тяжелым с возвращением Жаныл из плена.

Как видно из приведенных примеров, женщине в общественной жизни киргизского народа всегда отводилась большая роль, общественная деятельность женщины являлась объектом общественно-политической мысли народа.

Несмотря на неравное с мужчиной положение женщины в патриархально-феодальном обществе, анонимные прогрессивные мыслители киргизского народа стремились поднять выше роль женщины в общественных делах на примере отдельных выдающихся личностей, в том числе и вымышленных — Каныкей, Айчурек, Жаныл Мырза и других, дать в художественной форме идеальный образ женщины, чтобы пробудить сознание угнетенных и забытых масс, в частности, самих женщин. Особенно это удалось, на наш взгляд, в поэме «Жаныл Мырза». Дело в том, что если в эпосе «Манас» в образе Каныкей основное внимание уделено показу ума и деловитости героини, то в этой поэме показана борьба и победа

¹³⁸ Чоробаев А. Жаныл Мырза. — Фрунзе, 1957, с. 75.

умной женщины-богатыря и над «мирским» злом, и над врагами. События, связанные с жизнью и деятельностью Жаныл Мырза, очень драматичны, как драматична и жизнь Каныкей после гибели мужа. Напомним читателю два эпизода из нелегкой жизни Жаныл Мырза.

Первый эпизод связан с ее пребыванием в плену у враждебных нойгутам северотяньшаньских киргизских племен. По решению совета старейшин на пленной насильно женится старый бий (судья) Калматай, который при вступлении в брак с Жаныл обещает не допускать в дальнейшем оскорбляющих ее слов и действий. Тем не менее, несмотря на ее преданное отношение к мужу, тот скоро забывает свое обещание и обращается с молодой женой, как с рабыней. Больше того, для забавы бий заставляет ее ловить без оружия тигра-людоеда. Жаныл нашла способ укротить зверя, но бий этим не ограничился. Он требует, чтобы она показала народу свое искусство в стрельбе из лука, хотя было обусловлено раньше не напоминать ей о ее героическом прошлом. Воспользовавшись случаем, Жаныл совершает побег и губит мужа и его дружину.

Другой эпизод связан с борьбой Жаныл Мырза с калмыками, которые, воспользовавшись ее отсутствием, разграбили скот и другое имущество нойгутов, угнали в рабство многих парней и девушек. Чтобы спасти соотечественников от голодной смерти, Жаныл Мырза вела неравную войну с джунгарами. В результате независимость родины была восстановлена.

Поэма «Жаныл Мырза», как и трилогия «Манас», пережила не одно поколение сказителей, которыми, надо полагать, неоднократно перерабатывалась и отшлифовывалась. До нас дошли два варианта, один из которых печатался в обработке известного киргизского фольклориста И. Абдрахманова, другой — в обработке известного киргизского акына А. Чоробаева. Эти варианты в принципе идентичны, серьезных расхождений между ними нет. Мы использовали в работе вариант А. Чоробаева.

Поэма «Жаныл Мырза» не оставляет равнодушным ни одного слушателя или читателя и в наше время. Ее влияние на слушателя в прошлые времена было, вероятно, еще сильнее, так как тогда киргизы испытывали притеснения со стороны чужеземных захватчиков.

Читая названные варианты поэмы, мы не можем категорически утверждать, что такие-то события относятся к далекому прошлому, а такие-то моменты представляют собой личный вклад составителей, подготовивших поэму к печати. Одно бесспорно: основа поэмы, пришедшая из прошлого, сохранилась в вариантах И. Абдрахманова и А. Чоробаева.

Трудность исследования истории общественно-политической и философской мысли нашего народа по материалам фольклора вообще, поэмы «Жаныл Мырза» в частности, состоит в том, что прошлое в нем переплетено с настоящим. Тем не менее фольклор дает нам представление о характере мышления нашего далекого предка.

Необходимость защиты близких от джунгарского притеснения, обеспечения безопасности родного края — главная идея произведения, она передавалась из поколения в поколение и сохранилась в памяти киргизского народа до наших дней. Из наиболее древних, отражавших главную идею поэмы и сохранившихся до нашего времени, следует назвать, по нашему мнению, такие понятия, как «калкан» (щит)¹³⁹, «бөрү» (волк)¹⁴⁰, «ордо» (ханская ставка)¹⁴¹, «туулга» (головной убор воина)¹⁴², «добулбас» (барабан)¹⁴³, «дүрбү» (бинокль)¹⁴⁴, «чеп» (укрепление)¹⁴⁵, «чарайна» (латы)¹⁴⁶, «соот» (или «зоот» — панцирь)¹⁴⁷ и другие, их в поэме много. Но их чисто языковой аспект нужно изучить специально, в нашу задачу это не входит. Мы интересуемся ими только как предметом мышления нашего далекого предка.

В поэме есть обращение Курманбека к своим сорока сподвижникам:

Калмакка сүрдүү болот деп
Калкан тактым далыца¹⁴⁸.

- ¹³⁹ Курманбек (По варианту К. Акиева). — Фрунзе, 1957, с. 10.
¹⁴⁰ Там же, с. 11.
¹⁴¹ Там же, с. 15.
¹⁴² Там же.
¹⁴³ Там же, с. 18.
¹⁴⁴ Там же.
¹⁴⁵ Там же, с. 22.
¹⁴⁶ Там же, с. 23.
¹⁴⁷ Там же.
¹⁴⁸ Там же с. 10.

(Чтобы утратить врагов,
Надел на ваши спины калкан (выделено нами. — А. А.)

Калкан — щит средневекового воина. В толковом словаре киргизского языка (под редакцией Э. Абдулдаева и Д. Исаева) дается следующее определение этого понятия: «Калкан — жоокерчиликте найза, кылыч жана башкалардан коргонуу үчүн металлдан жасалган согуштук курал»¹⁴⁹ (Калкан — боевое оружие, сделанное из металла, для защиты воина от пика, сабли и других средств нападения).

Сила оружия противника заставляет противоборствующие стороны искать средства защиты. Эта потребность заставляет человека строить план его изготовления, который возникает прежде всего в голове человека, составляя предмет его размышлений. Здесь уместно вспомнить слова К. Маркса: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»¹⁵⁰.

Надо полагать, что план изготовления калкана (щита) человеком далекого прошлого был объектом его мышления в течение не одного дня. Выбор легкого, но прочного материала для калкана, придание ему нужной формы и т. д. требовали от человека не только физических, но и интеллектуальных усилий.

Объектом мышления человека в первую очередь являлись орудия труда, их изобретение и применение. Словом, по мере роста потребностей соответственно росло и число понятий, отражающих их. А развитие языка, его обогащение позволило в дальнейшем сочинять целые поэмы, эпические произведения, отражавшие в художественной форме события былых времен.

Проблемы сегодняшнего и перспективы завтрашнего дня всегда волновали прогрессивных представителей

любого народа, они были отражены и в общественно-политической и философской мысли киргизов, что мы и проследили в приведенных нами произведениях киргизского народного творчества. Но если названные эпосы и поэмы представляют собой памятники событиям давно минувших эпох, то в других видах фольклора отражаются задачи народа, решавшиеся в более близкие нам времена — XIX и XX веках. Это поговорки и пословицы, сказки и др.

¹⁴⁹ Кыргыз тилинин түшүндүрмө сөздүгү. — Фрунзе, 1969, с. 273.

¹⁵⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 189.

Г Л А В А III

ВХОЖДЕНИЕ КИРГИЗИИ В СОСТАВ РОССИИ И ЕГО СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

1. Социально-политические изменения в киргизском обществе

В середине XIX века киргизам грозила серьезная опасность подпасть под иго либо Китая, за которым стояли англичане, либо Кокандского ханства с его феодальным управлением. Дальновидные правители киргизов выбрали совершенно иной путь — единение с Россией. Несмотря на колонизаторскую политику царского самодержавия по отношению к нерусским народам, в недрах страны таилась сила социального прогресса. Вырастала молодая Россия, которая повела народы России по пути социалистического развития, при котором все равны, помогают друг другу и решают любые социальные и национальные проблемы, исходя из общих интересов.

Вхождение Киргизии в состав России не замедлило дать свои положительные результаты. Общественная жизнь края медленно, но бесповоротно менялась, начали складываться отношения с политически и экономически более развитым государством. Патриархально-феодальные отношения, как и пережитки родового быта киргизов, разрушаются. К началу XX века зарождение капиталистических отношений можно было заметить везде — и в скотоводстве, и в земледелии, и в промышленности. Вместо натурального обмена товарами (скотом, хлебом, шерстью и т. д.), как это было в недалеком прошлом), складываются товарно-денежные отношения. Среди киргизов появились скупщики скота, шерсти, кожи, пушнины для перепродажи их за пределами Киргизии.

Земля, считавшаяся по традиции собственностью родовой общины, в этот период была собственностью только бай-манаров. Беднота, не имевшая скота и других средств производства, была лишена возможности пользоваться ею. Переселенческая политика царизма усложнила и без того тяжелое положение бедняков. Русские крестьяне, переселенные из центральных областей страны, обеспечивались землей в первую очередь за счет местных бедняков поэтому из года в год росло число бедняков (жалчы), лишенных всякого имущества. Это с одной стороны. С другой стороны, киргизская беднота стремилась к оседанию под влиянием русских крестьян-земледельцев, чтобы прокормиться земледельческим трудом. Об этом в литературе сказано: «До последнего времени киргизские аулы не имели строго постоянного места кочевков, даже зимние стоянки их через известный период времени переносились с одного места в другое... Предпринятые с 1905 года на широких началах в области землеустроительные работы с целью заселения ее русскими переселенцами из европейской России оказали, однако, влияние и на кочевников, среди них начало пробуждаться сознание необходимости изменить свой кочевой образ жизни и стремиться к оседлости»¹.

В связи с ростом сначала кустарной промышленности, а затем ценовых предприятий — угольных шахт, кожевенных и маслобойных заводов, лесопильных и пивоваренных заводов, кузнечных и шорных мастерских и т. п. — наряду со старыми городами (Ош, Джалал-Абад) появились новые (Пишпек, Каракол, Токмак, Нарын, Кызыл-Кия), ставшие промышленными и торговыми центрами Киргизии. Только в Пишпеке и Пржевальске имелось около 60 ценовых промышленных предприятий, где работали свыше 800 рабочих. В трех каменноугольных шахтах Южной Киргизии трудились свыше 400 рабочих².

Влияние на экономику Киргизии оказывали также такие промышленно развитые города Узбекистана и Казахстана, как Коканд, Андижан, Аулие-Ата и другие³.

¹ Административное устройство Семиреченской области. — Верный, 1913, с. 8—9.

² Васильев В. А. Семиреченская область как колония и роль в ней Чуйской долины. Пг., 1915, с. 192.

³ Вяткин М. П. Монополистический капитал Средней Азии. — Фрунзе, 1962, с. 10—13.

Словом, развитие капиталистической системы хозяйства в Киргизии разрушало вековые устои родо-племенных и патриархально-феодальных отношений, вносило серьезные изменения в экономику и культуру местного населения.

К началу XX века изменился и политический строй киргизского общества: была ограничена власть феодалов и над самими феодалами был установлен контроль со стороны царских чиновников. Административное деление теперь осуществлялось не по родо-племенному признаку, как было раньше, а по территориальному расположению населения, в результате чего остатки родовых отношений стали быстро исчезать. Противоположность экономических и политических интересов двух классов киргизского общества — баев и манапов (имущего класса) и трудящихся — была довольно ясна. Эксплуатация, прикрывавшаяся ранее родовой связью, становится открытой. Бедняки безжалостно эксплуатировались киргизскими баями и русскими кулаками, для этого использовались десятки форм найма (саан, куч, сут и т. п.).

Трудящиеся массы, лишённые материальных средств, не имели и политических прав. В сельские и волостные правления избирались только баи, манапы и их ставленники. Все это вызывало недовольство у трудящихся, обостряло взаимоотношения антагонистических классов.

Со временем все более противоречивый характер также стали принимать и политические и экономические интересы русских кулаков и батраков. Объективно сложилось такое положение, при котором интересы русских рабочих и бедняков были ближе киргизским батракам и беднякам, тогда как интересы киргизских баев и манапов совпадали во многом с интересами русских кулаков и чиновников. Это способствовало взаимопониманию киргизских и русских трудящихся, осознанию ими своих общих классовых интересов⁴.

С вхождением Киргизии в состав России в крае стало ощущаться влияние русской культуры. Некоторая часть киргизской молодежи, преимущественно, конечно, из

⁴ Алтымышбаев А. Общественно-политическая и философская мысль киргизского народа. — Известия АН Киргизской ССР, вып. 1. Фрунзе, 1957, с. 16.

зажиточных семей, начала учиться в русских и русско-туземных школах, которые готовили в основном переводчиков и писарей для местной колониальной администрации.

Информацию о событиях, происходивших за пределами края, киргизское население получило от русских рабочих и солдат, высланных в Среднюю Азию из Центральной России. Некоторые из них были участниками первой русской революции 1905 года.

Настоящая организованная работа по повышению классовой сознательности трудящихся масс вообще, местного населения в особенности, началась с того момента, когда появились сначала в Ташкенте и Верном, а затем в промышленных центрах Киргизии отдельные члены российской социал-демократической рабочей партии.

М. В. Фрунзе — великий земляк киргизов — писал в своей биографии, что первое знакомство с революционными идеями получил еще в бытность в верненской гимназии, где участвовал в кружках самообразования.

Итак, к началу XX века под влиянием новых социально-экономических отношений у трудящихся киргизов сложились свои взгляды, свое отношение к общественной жизни, несмотря на отчаянные усилия господствующих классов навязать им свою идеологию. Перед киргизами встал серьезный вопрос о дальнейшем пути развития киргизского общества.

Наиболее родовитые феодалы, не желавшие делить власть над сородичами с царским правительством, были против присоединения края к России и долго оказывали сопротивление. Только отдельные из наиболее родовитых и менее родовитые аристократы приветствовали царскую политику и спешили при этом завладеть командными высотами в родовой общине, пашли общий язык с царской администрацией и превратились в опору царизма на местах.

Трудовой народ, видевший в царизме избавителя от произвола собственных феодалов, добровольно желал присоединения к России, которое ускорило зарождение сил, способных ликвидировать всякое угнетение человека человеком. Однако и после присоединения Киргизии к России положение трудящихся оставалось тяжелым. Феодалы и духовенство, которых поддерживала появив-

шаяся уже в 90-е годы XIX века местная буржуазия, нашли общий язык с царской местной администрацией.

Но под влиянием первой русской революции классовое сознание трудящихся масс возрастало. Этот духовный подъем нашел свое отражение в многочисленных поговорках, пословицах и других крылатых словах, выражающих демократическую направленность общественно-политической и философской мысли народа.

Особенно это заметно при сопоставлении содержания произведений народного творчества этого периода и более ранних — «Бекбекей», «Жылкычынын шырылдан», «Оп майда» и других, в которых главным образом отражены желания людей сохранить поголовье скота, получить обильный урожай и т. п. Здесь классовое отношение к труду и результатам труда еще не выражено. К сравнительно более позднему периоду развития киргизского общества мы относим «Койчунун арманы» (Печаль пастуха), «Чалга берген кыздын арманы» (Печаль девушки, выданный замуж за старика), «Устанын аялынын кошогу» (Плач жены кузнеца) и другие произведения. В частности, в «Чалга берген кыздын арманы» сказано:

Алтымыш жашта аксакал
Чалга кетип баратам.
Атам сатып башымды
Малга кетип баратам

Өз башыма ээ болбой
Малга кетип баратам⁶.

(Против воли замуж иду,
За шестидесятилетнего старика иду.
Как овцу, меня продают.
В рабство я иду...
Как скотину меня продают).

Неизвестный автор говорит о бесправии девушки, которую глупый отец продал за калым дряхлому старнику, но мотив бунтарства в произведении отсутствует. Но уже то, что простая киргизская девушка осознает свое бесправное положение — свидетельство значительного подъема классового сознания трудящихся масс.

Из широко известных среди киргизов крылатых слов, которые характеризуют материалистическое миропонимание народных масс, можно привести следующие: «Де-

⁶ Бектенов Э. и Вайжиев Т. Киргиз адабияты, с. 78—79.

ни соонун жаны соо» (В здоровом теле — здоровый дух⁶. Ср. латинск.: Mens sana in corpore sana). На наш взгляд, эта поговорка пришла через русский язык.

Другая пословица гласит: «Жаш курдаш эмес, заман курдаш»⁷ (Не возраст ровесник человеку, а эпоха ровесник ему), т. е. деятельность человека определяется временем и условиями жизни. Это уже значительный прогресс в сознании трудящихся. Народные массы стали правильно воспринимать не только явления природы, но и критически подходить к оценке общественных явлений. Из года в год росло число критических суждений, обличающих порочный характер господствующей политической системы. Вот некоторые из них: «Эмгексиз рыхат жок» (Без труда нет блага); «Иштеген тиштейт» (Кто не работает, тот не ест); «Бай мнен кедей баш кошпойт» (Богач и бедняк не дружат); «Байдын түбү уурулук» (Богач воровством богатеет)⁸ и др.

В этих пословицах осуждаются бан-дармоеды, накопившие богатство путем грабежа народа, подчеркивается законность права трудового человека на удовлетворение его материальных потребностей.

Такой сравнительно высокий уровень развития классового сознания трудящихся Киргизии был достигнут в условиях, сложившихся в начале XX века, т. е. после первой русской революции и под ее влиянием.

Несмотря на значительные политические и экономические изменения, происшедшие в отношениях людей под влиянием русского капитализма, ислам еще сохранял достаточно сильное влияние среди основной массы киргизского населения и появление открыто бичующих духовенство афоризмов — яркое свидетельство серьезных изменений в общественной мысли народа: «Акырын баскан молдодон сактан» (Берегись медленно идущего муллы); «Ала чапан кождон сактан» (Берегись пестро-халатного ходжи); «Өлөңдүү жерде өгүз семирет» (Там, где корма много, бык жиреет); «Өлүмдүү жерде молдо семирет»⁹ (Там, где смерти много, мулла жиреет).

В этих пословицах подчеркивается, что служители

⁶ Киргизско-русские пословицы, поговорки и изречения. — Фрунзе, 1979, с. 106.

⁷ Кыргыз элинин макал жана лакаптары. — Фрунзе, 1955, с. 26.

⁸ Там же, с. 11, 12, 20, 24.

⁹ Там же, с. 18, 19.

культы, внешне спокойные, внушительные; ивсаяще так называемый святой халат, на самом же деле — хищники, наживающиеся даже на смерти человека.

Антирелигиозные настроения трудящихся масс проявлялись в виде анекдотов; в которых высмеивалась алчность духовенства. Вот один из них. Однажды Койлубай, работавший на своей пашне; заметил приближающегося всадника; в котором узнал ненавистного муллу. Задремавший в седле мулла вел за собой кобылицу, добытую им; по-видимому, где-то обманом. Койлубай, не долго думая, быстро разделся догола, обмазал все тело грязью и; когда всадник проезжал мимо, догнал его, незаметно подошел к кобылице; осторожно снял уздечку с животного; надел себе на голову. Пройдя расстояние, когда кобылы не стало видно, Койлубай потихоньку замедлил шаг; отчего проснулся и обернулся мулла. При виде «чудовища», следовавшего за ним вместо кобылы, он так перепугался; что изво всех сил погнало своего коня. Койлубай же оделся; отвел кобылу в укромное место и спокойно отправился к мулле. Войдя в дом муллы; Койлубай по обычаю низко поклонился и озабоченно спросил; здоров ли защитник веры. Мулла ответил; что здоров; но сильно напуган неожиданно появившимся «чудовищем» и т. п. Койлубай сделал вид; что очень сочувствует мулле в связи со случившейся с ним неприятностью и переменял тему разговора. После недолгой беседы с муллою Койлубай вышел из дома; едва сдерживая смех.

К началу XX века участилось появление направленных против реакционного мусульманского духовенства и баев и манапов социальных анекдотов; сыгравших исключительную роль в воспитании молодежи в духе атеизма и демократии.

Как мы видели при анализе эпических произведений; было время; когда осуществление своих лучших идеалов народ возлагал на героя — богатыря или хана; выдвинутых из числа бедноты. В новых произведениях фольклора стала подчеркиваться роль самого народа; его решающее значение в историческом развитии. Можно привести следующие пословицы:

Көп түкүрсө көл болот.

(Многие плюнут — озеро будет).

Эрдеп ашмак бар,

Элдеп ашмак жок.

(Превосходить героя можно,

Но превосходить народ нельзя).

Жер бай болсо,

Эл да бай.

(Если земля богата —

Народ богат).

Элинде тыңчтык жок болсо,

Алдыңдан таяр алтын так.

(Если в народе нет покоя,

То у власти никто не удержится).

Жакшы эли менен,

Жер кени менен¹⁰.

(Хороший человек народом хорош,

Земля хороша своими ископаемыми).

Прогрессивное движение в Центральной России, заставившее царя подписать Манифест 17 октября, помогло народу осознать свою силу, пробудило его политическое сознание. Это было время, о котором В. И. Ленин писал: «Каждый месяц этого периода равнялся, в смысле обучения основам политической науки — и масс и вождей, и классов и партий — году "мирного" конституционного развития»¹¹.

О подъеме классового сознания киргизских трудящихся свидетельствуют их ясные философские суждения по различным общественным вопросам, в частности, о пользе для человека научных знаний.

Билеги жооп бирди жыгат,

Билими толук мидди жыгат.

(Силой одного можно свалить,

Знанием тысячи можно победить).

Билмдүүгө дүйнө жарык.

(У кого знания — тому мир светлый).

Илим — окуу булагы,

Билим өмүр чырагы¹².

(Знание — источник учебы,

Сила — в знаниях).

Конечно, пользу знания киргизы осознавали и раньше. Но в силу ряда отрицательных факторов, в том числе влияния исламской религии, они уделяли ему недостаточное внимание. Вхождение Киргизии в состав более передовой России оказало свое положительное влияние. Изменилось отношение киргизов и к знанию, что получило в свою очередь отражение в крылатых словах.

¹⁰ Киргиз элинин макал жана лакаптары, с. 26—27.

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 9.

¹² Киргиз элинин макал жана лакаптары, с. 36—37.

Именно под влиянием революционных бурь, происходящих в начале XX века в Центральной России, раздвинулись узкие рамки обыденного сознания трудящихся киргизов в понимании и оценке сущности некоторых сложных социальных явлений. Для примера приведем следующие пословицы:

Жаман атты жакшы бакса, тулпар болот,
(Из плохого коня при хорошем уходе скакун выйдет)
Жаман кушту жакшы бакса, шумкар болот.
(Из плохого копытника при хорошем уходе сокол выйдет)
Келли жаман эмес,
Келген жер жаман¹³.
(Не невестка плоха, а плоха та семья,
куда она попала)

Они прямо направлены против тех высокомерных феодалов, которые ищут причину бедности трудового человека не в тяжелых условиях их жизни, а в личных качествах. Обнаружение связи субъекта с объектом — свидетельство роста сознания человека.

Тем не менее пословицы и поговорки, будучи очень лаконичными, не могут дать всестороннего разъяснения причин возникновения многих социальных явлений в обществе. Поэтому народ не ограничивается ими, а прибегает и к более широкой форме суждения — к сказкам, в которых можно противопоставить добро и зло и показать порождающие их условия.

Киргизский фольклор очень богат сказками различного жанра, в том числе и социальными, в которых показаны жадность и звериный нрав баев, подчеркнуто трудолюбие и высокие моральные качества людей труда. В некоторых из них делается попытка осмыслить пути переустройства общественной жизни, способы замены несправедливого общественного строя новым, справедливым, где не будет ни бедных, ни богатых, все будут равными и счастливыми. Однако неизвестные авторы таких произведений, не зная законов развития человеческого общества, еще не видя корней социальных противоречий, в основном пытаются разрешить их с помощью героев, обладающих сверхъестественной силой и т. п. В

¹³ Там же, с. 22, 48.

этом отношении характерна народная сказка «Жээренче-чечен и его сноха». В ней речь идет об умной женщине — Карачач. Благодаря ее уму, находчивости был свергнут ненавистный народу хан и вместо него ханом провозглашен смелый джигит, вышедший из трудового народа.

Карачач была снохой широко известного среди киргизов и казахов легендарного оратора Жээренче-чечена. У этого знаменитого человека был сын, который острым умом не отличался. Недостатки сына отец хотел сгладить, женив его на умной девушке. После долгих путешествий в поисках хорошей невесты старик встретился с девушкой по имени Карачач, которая при первой же беседе выдержала испытание. За ясный ум и смелость суждений старик дал девушке имя Акылкарачач (Карачач — умница). Акылкарачач стала женой его сына.

Слава Акылкарачач вскоре распространилась по всей стране, ханом которой был завистливый Жаныбек. Этот алчный тиран решил отобрать Акылкарачач у мужа и сделать ее одной из многочисленных своих жен-рабынь. С этой целью хан пригласил к себе старика и его сына, стал загадывать им множество загадок, предупредив, что если те хоть одну загадку не разгадают, он заберет Акылкарачач себе в жены. Отец и сын каждый раз с помощью Акылкарачач разгадывали загадки, однако хан продолжал преследовать этих бедняков. Выведенная из терпения Акылкарачач с помощью своих близких поднимает народ на восстание, убивает тирана и на его место ханом избирается джигит из народа. Сказка кончается следующими словами: «Зашумел народ: "Долго мы терпели притеснения хана Жаныбека, молчали, когда он творил беззаконие, мучил и ссылал наших людей. Хватит!"»¹⁴.

Мечта о насильственной смене несправедливого общественного строя справедливым была отражена в утопических произведениях безымянных авторов, а в начале XX века эту тему развивали акыны-демократы. В частности, Токтогул Сатылганов переработал киргизскую фольклорную поэму «Кедейкан» («Царь из бедняков»), придав ей остро классовый характер. Суть этого произведения в следующем.

¹⁴ Киргизские народные сказки. — Фрунзе, 1954, с. 37—52.

В далеком прошлом киргизы вследствие засухи покинули родную землю и в поисках пищи ушли в далекий Туркестан. Два брата — Сары и Курама, как и многие другие киргизские бедняки, в новой стране батрачили. Вскоре оба брата умерли от голода, причем один из них оставил трехлетнего сына. Мальчик жил, как придется. Люди, забыв его настоящее имя Керез, стали звать его Кедей (Бедняк). Мальчик по совету суфи, впоследствии сыгравшего предательскую роль, пошел к одной старухе, которая усыновила его. Старуха дала хорошее воспитание ребенку, он вырос смелым юношей. С 18 лет Керез, окружив себя друзьями из таких же бедных семей, втайне от матери-старухи стал забирать скот у богатых и раздавать его беднякам и сиротам. Богачи пошли к хану с жалобой на Кедея и его дружину. Хан, которого народ именовал не иначе, как Зулумкан (Коварный хан), распорядился немедленно захватить Кедея. Кедею и его дружине пришлось покинуть страну, скрываться в соседнем государстве, где он познакомился с имамом, имевшим большой авторитет у хана этой страны (в одной из бесед с Кедеем имам хвалился этим). Между тем раскрывается прошлое Кедея, и его осуждают на казнь. Перед казнью Кедей обращается к имаму с просьбой помочь уговорить хана, чтобы тот уступил Кедею власть всего на три дня и он показал бы, какими могут быть последствия его управления государством. Хан уступает власть Кедею, который, сразу же лишив его жизни, объявляет равноправие в государстве, управляет им так, чтобы все стали равны. Прославление государственной деятельности Кедейкана заканчивается следующими словами: «Хан умрет, и визирь умрет, будет счастлив простой народ»¹⁵.

Таким образом, социальные изменения, которые произошли в киргизском обществе под влиянием русского освободительного движения против царизма, постепенно отразились на настроениях трудящихся-киргизов, активизировались их выступления против собственных феодалов и духовенства.

2. Четыре класса — две идеологии

Выдающийся киргизский акын-демократ Токтогул Сатылганов до Великого Октября в социальных

¹⁵ Токтогул. Избранное. — Фрунзе, 1964, с. 231.

вопросах оставался верным идеям своего утопического социализма, но постепенно его социальные взгляды менялись. В этом положительную роль сыграло непосредственное общение акына в период сибирской ссылки с русскими политзаключенными.

За свое смелое выступление против эксплуататоров в защиту интересов киргизской бедноты по ложному обвинению манапов и духовенства акын был в 1898 году приговорен царским судом к смертной казни якобы за участие в андижанском восстании. Казнь потом была заменена ссылкой в Сибирь на 7 лет. Токтогул не сдавался и на каторге. Он дважды совершал побег, но был пойман, и срок пребывания его в Сибири был продлен до 25 лет. Третий побег, организованный при помощи русских и казахских друзей, удался. В 1910 году, скрываясь от властей, Токтогул добрался до Киргизии. Ненавидевшие акына бан и духовенство снова пытались добиться высылки его в Сибирь, но испугались народного гнева.

Годы сибирской ссылки не прошли даром для выдающегося акына — борца за дело народное. Встречи с русскими революционерами способствовали дальнейшей демократизации его взглядов. Об этом свидетельствует идейное содержание таких его произведений, как «Песня на казахской земле», «Три ходжи», в которых акын приходит к выводу, что социальная несправедливость как черта общественного строя присуща не только киргизскому обществу. Свои бан и манапы, составляющие эксплуататорские классы, имеются и в русском, и в казахском обществе, а рабочие, бедняки эксплуатируются так же, как и киргизские трудящиеся. И киргизские, и казахские бан и манапы, русские кулаки, буржуи — все эксплуататоры составляют одно семейство «кузгундар» (буквально «хищный ворон»). Киргизские и казахские бедняки и русские рабочие и крестьяне, находящиеся в одинаковом положении, являются близкими братьями. Их интересы совпадают и совершенно противоположны интересам всех эксплуататоров — как киргизских и казахских, так и русских. «Белый царь» — угнетатель не только киргизских и казахских бедняков, но и русских рабочих и крестьян. Он охраняет интересы русских помещиков, буржуев, киргизских и казахских баев и манапов. Об этом в «Песнях на казахской земле» акын говорит:

Боорукер эл оруска
Комуз чертем орусча
Жай беришти конушка.
Кондурбай кууду ууру деп,
Казактан чыккан Бурулча.
Бай болсо да Бурулча,
Кууу кеткен ушунча.
Айдалып жүрүп туткунда,
Бир тууган таптым орустан,
Солдаттар мени тилдесе,
Харитон, Семен болушкан.
Агайын казак туушкан,
Азап көрдүм болуштан.
Аталаш таптым орустан.
Айылдан чыккан зулумдар,
Ары экен деди доңуздан.
Карматып мени ак жерден,
Каргаша асылган.
Айлымдан чыккан беш каман
Доңуз туулган атадан
Артымдан түшүп каралап,
Ак падыша төрөгө
Акча берди паралап
Каардуу душман айдады
Карагат көзүм жайнады ¹⁶.

(Я сыграл мелодии по-русски
Отзывчивым людям русским,
Они дали мне ночлег.
А неизвестная Бурулча из казахов
Прогнала меня, как вора.
Хотя богата она,
Но бессердечна и скупа.
Находясь в ссылке,
Я нашел братьев из русских.
Когда солдаты били меня,
Заступались Харитон, Семен за меня.

Друзья, братья казахи!
Я нашел врагов — волостных,
Я нашел братьев — русских.
Русские братья говорили,
Что злодеи из моего анла
Хуже черных свиней,
Те, которые предали меня,
Безвинного, властям.
Подкупили чиновника
Белого царя, чтобы
Убрать меня с пути.
И они добились своего).

¹⁶ Токтогул. Избранное. — Фрунзе, 1950, с. 90—91.

Как видим, автор, правильно понявший классовые противоречия во всех национальных обществах, обнаружил также, что общие классовые интересы — основа дружбы народов, населяющих Россию. Если русские рабочие Харитон и Семен, например, организовали побег киргизскому акыну-узнику, то киргизские эксплуататоры, наоборот, пытались с помощью царских чиновников изолировать акына-демократа от народа, лишить его возможности участвовать в общественной жизни.

В условиях, когда царизм сознательно культивировал в стране национальную рознь, чтобы не дать возможности объединить силы трудящихся, идея их классовой солидарности, провозглашенная киргизским акыном, объективно сближала его с великими русскими демократами — Герценом и Чернышевским, которые выступали против колониальной политики царизма, требовали добровольности всякого союза между нациями и народами.

По пути на родину Токтогул останавливался в ряде районов Казахстана, разъясняя трудящимся идеи русских революционеров о ближайшей гибели самодержавного режима и о торжестве равноправия угнетенных народов. В уже упоминавшейся «Песне на казахской земле» он говорил:

Айрылганда Семенем:
Адил заман келет — деп,
Тилегинди берет-деп,
Зулумдун торун үзөт деп,
Ак падыша жыгылып,
Акыры тактан түшөт-деп,
Акыры заман оңолуп,
Ак караны билет-деп,
Боштондук колго тиет-деп,
Айланайын Семенум:
Айлыңа барып айткын-деп,
Айлыңа аман кайткын-деп,
Аманат сөздү тапшырды ¹⁷.

(При расставании Семен сказал:
Настанет справедливое время,
Мечта твоя сбудется.
Время злодеев рушится,
Трон белого царя рушится.
Справедливая эпоха настанет,
Свободу народ получит.
Когда дойдешь до родного края,
Расскажи о грядущей свободе).

¹⁷ Токтогул. Избранное, с. 90—91.

Постоянное преследование со стороны баев и мананов, сибирская каторга не сломили волю акына-борца. По прибытии в Киргизию Токтогул еще упорнее продолжал разоблачать эксплуататоров. Следствием сибирской ссылки было то, что теперь он понимал причину социальной несправедливости — виноват в этом не только хан-царь, как он предполагал раньше (например, в поэме «Кедейкан»), но и вся система господствующего общественного строя в целом. После Сибири акын, касаясь социальных проблем, все чаще употреблял в своих произведениях слова «кузгундар» (черные вороны), говоря о классе эксплуататоров, и «шум заман» (недоброе время), имея в виду господствующий общественный строй. Это был серьезный шаг вперед в освобождении мировоззрения акына от иллюзий утопического социализма.

Токтогул еще до ссылки выступал против духовенства, разоблачал служителей культа как пособников эксплуататоров, высказывал атеистические взгляды на природу и общество. После ссылки он еще глубже и активнее стал критиковать духовенство. Это хорошо видно из его сатиры «Уч кожо» (Три ходжи).

Небезынтересна причина, побудившая выступить акына с этой песней. Однажды в аил, где жил акын, приехали три ходжи. Они предложили сделать прививки детям против оспы, потребовав за свой «труд» большую плату. Понятно, что люди, не имевшие средств, не могли воспользоваться их «услугами». Это возмутило акына. Чтобы разоблачить служителей ислама перед народом, акын пригласил в гости односельчан и ходжей. Вечер акын начал с рассказа о том, что он давно собирался выяснить вопрос о рае, об истинном смысле шарната, об отношении духовенства к различным слоям населения, в частности, к баям, беднякам, и т. д. Акын спрашивал ходжей, верят ли они сами в существование рая, в правдивость трактатов шарната. Затем акын исполнил свою сатиру «Три ходжи»:

Айлыма келген кожолор,
Акыреттин маанисин
Айткылачы сурадим...

Силер билген шарнат
Эмгекти тарткан элиме
Эч болбосо бейништин

Улагасын береби?

Кузгундар кылса чоңдукту
Кедейлер көрсө кордукту

Кандай көрөт шарнат
Кедейдин канын соргонун?

Көркөө байлар жеп коет
Кээ бир молдо улама¹⁸
Киши акысын жегендер.
«Эчтеме болбойт», — деп коет.
Сурабайсың адалдан
Качпайсыңар арамдан
Ушундай ишти каалайбы?¹⁹

(Прибывшие в наше село ходжи,
Расскажите вы еще о том,
Что вы знаете про тот свет.

Ваш шарнат
Допускает ли хотя бы до порога
Трудовой народ?

Трудящимся не давая свободы,
Почему душегубы грабят,
А бедняки терпят насилие?

Как понять эти дела Аллаха?
Или такие действия нравятся шарнату?
Кровожадные баи обирают бедняков,
А иные муллы и имамы прямо
Присваивают чужой труд.
«Вполне допустимо», — говорят!

Вы, ходжи и прочие,
Не ждите доли своей от честного труда.
Вы не избегаете добычи нечестной.
Неужели даже при этом
Вас ожидает рай?)

С позиций воинствующего атеизма бичует мыслитель реакционный ислам и его проповедников. Он разоблачает небылицы духовенства вроде таких, как «рай» и «ад», выдуманные для подчинения сознания трудящихся. Приводя яркие примеры из жизни трудового народа, показывая противоречивые классовые отношения современного ему общества, он доказывает выдуманность

¹⁸ Улама — улема.

¹⁹ Токтогул. Избранное, с. 284—287.

всех проповедей шарната — «священного писания», анализируя расхождение между буквой шарната и действиями духовенства. Согласно шарнату, все люди являются братьями, они должны жить в дружбе, оказывать помощь друг другу, жить честным трудом, не допускать обмана, клеветы и т. п. Это неустанно проповедуют служители духовенства. На деле же бай безжалостно обирают «своих братьев» — бедняков, за трудим ничего не платят, а блюстители священного писания — муллы, ходжи и прочие — оправдывают действия эксплуататоров, заявляя, что собственность каждого человека священна. Акын приходит к выводу, что вся эта свора грабителей — паразит на теле трудового народа. Токтогул часто высказывал эту мысль в своих поэтических выступлениях после возвращения из Сибири.

Под руководством ленинской партии героический русский рабочий класс при активной поддержке трудящихся всех народов России и международного пролетариата в ходе Великой Октябрьской социалистической революции одержал победу над всеми реакционными классами, установил диктатуру пролетариата, обеспечивающую свободное развитие народов России по пути социализма, неизменному гением В. И. Ленина. Токтогул Садырганов с огромной радостью встретил Великий Октябрь, открывший светлую эру в развитии человеческого общества. Акын свои чувства к Ленину, отношение к Октябрю выразил в своих знаменитых песнях «Какая счастливая мать, родившая Ленина», «Живи, Советская власть!» и других.

Позволяя некоторые итоги главы, следует отметить следующее. Во-первых, присоединение отсталой Киргизии к капиталистической России объективно было прогрессивным актом, оно способствовало разложению феодальных отношений и зарождению капиталистических элементов в экономике киргизов, хотя в силу колониальной политики царизма этот процесс остался незавершенным. Во-вторых, общественно-экономические и административные изменения, произошедшие в результате вхождения Киргизии в состав России, способствовали дифференциации классовых отношений в киргизском обществе, обострению классовых противоречий, в следовательно, и росту классового самосознания местных трудящихся. В-третьих, лучшие образцы дореволюционного

народного творчества и произведения народных акынов явились тем субъективным фактором, который способствовал успешному восприятию трудящимся населением идей марксизма-ленинизма в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции, о чем более подробно говорилось в наших предыдущих работах²⁰.

²⁰ Подробно об этом см.: Алмышбаев А. В. И. Ленин и пропаганда марксизма в Киргизии. — Фрунзе, 1967; его же. Октябрь и развитие общественного сознания киргизского народа. — Фрунзе, 1980.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Согласно диалектическому материализму, логотипом развития человеческого сознания было и остается производство материальных благ. По мере революционизирования его способов развитие сознания людей прошло, по крайней мере, следующие исторические ступени:

1. Первоначально познание окружающей действительности у человека носило непосредственный характер. Основоположники марксизма имели в виду именно эту ступень развития человеческого сознания, когда писали: «Производство идей, представлений сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»¹.

2. Следующую, более высокую ступень развития человеческого сознания можно назвать начальным этапом абстрактного мышления. В отличие от первого этапа — непосредственного познания окружающей действительности человеком — в абстрактном восприятии действительности учитывается опыт, сохранившийся у человека в результате прошлой его деятельности (или труда). Ф. Энгельс в «Диалектике природы» писал: «Развитие мозга и подчиненных ему чувств, все более и более проявляющегося сознания, способности к абстракции и к умозаключению оказывало обратное воздействие на труд и язык, давая обоим все новые и новые толчки к дальнейшему развитию»².

Само знание, возникшее на основе еще очень небольшого человеческого опыта, поднимает уровень познания действительности на более высокую ступень.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 24.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 490.

3. Следующая ступень развития человеческого сознания связана с постепенным, но неуклонным выделением в самостоятельную отрасль такого продукта человеческой деятельности, как знание.

Со времени выделения науки в самостоятельную отрасль человеческой деятельности человеческое сознание охватывает все новые и новые сферы мира.

Исходя из общего положения марксизма о развитии человеческого сознания, мы в нашем исследовании условно выделяем следующие этапы в развитии общественно-политической и философской мысли киргизского народа в прошлом: а) дорелигиозный этап; б) буддийские времена; в) эпоха ислама.

Что касается последних двух периодов, то следует отметить, что в научной литературе понятия «буддизм» и «ислам», как и «христианство», означают мировые религии. Тем не менее мы в эти понятия, исходя из положения Ф. Энгельса о раннем христианстве, вкладываем идеологическое содержание. Ф. Энгельс писал, что «все массовые движения... неизбежно выступали под религиозной оболочкой, ...но всякий раз за религиозной экзальтацией скрывались весьма осязательные мирские интересы»³.

Антагонистические классы под флагом той или иной религии отстаивали свои классовые интересы. Имущие классы таким путем сооружали щит для своей идеологии, угнетенные народные массы, наоборот, при малейшей возможности вкладывали в религиозные легенды дух свободомыслия.

Иногда в обыденных суждениях социальные явления древних времен описываются сегодняшними, современными терминами. А между тем в отдаленной истории человечества социальные явления выглядят иначе. Например, древние племена или союзы племен евразийского континента жили иначе, чем их современные потомки. Далекие предки современных иранцев или тюрков могли общаться друг с другом, пользовались сходной письменностью, аналогичными для данного региона терминами и т. п.

Еще меньше отличались их образ жизни и мысли — религия, право, философия и т. д. В этом смысле можно вспомнить Гегеля, который говорил: «Проникающие в ан-

³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 468.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Введение	5
Глава I. Общественно-политическая и философская мысль киргизов в эпоху родо-племенного строя	16—58
1. Общественно-политический строй	16
2. Общественно-политическая мысль	25
Глава II. Общественная мысль киргизов в эпоху феодализма	59—127
1. Общественно-политический строй	59
2. Мистика и реальность в духовном мире	67
3. Отражение общественной мысли киргизов в фольклоре	84
Глава III. Вхождение Киргизии в состав России и его социальные последствия	128—145
1. Социально-политические изменения в киргизском обществе	128
2. Четыре класса — две идеологии	138
Заключение	146

Асылбек Алмышбаевич Алмышбаев

ОЧЕРК ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ КИРГИЗИИ

Обложка художника *В. Ф. Роека*
Технический редактор *Р. Хусаинова*
Корректор *О. А. Гурьева*

ИБ № 1145

Сдано в набор 2.10.85. Подписано к печати 11.11.85.
Д — 01069. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага тип. № 1. Высокая печать. Литературная гарнитура. Объем 7,7 усл. п. л. 10,3 уч.-изд. л.
Тираж 1000 экз. Заказ 260. Цена 1 руб. 06 коп.

Издательство Академии наук Киргизской ССР,
720001, Фрунзе, ул. Пушкина, 144

Типография Академии наук Киргизской ССР,
720001, Фрунзе, ул. Пушкина, 144

Цена 1 р. 06 к.