

АКАДЕМИЯ НАУК КИРГИЗСКОЙ ССР

Б. АМАНАЛИЕВ

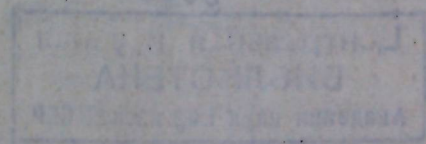
ИЗ ИСТОРИИ
ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ
КИРГИЗСКОГО
НАРОДА

ФРУНЗЕ 1963

АКАДЕМИЯ НАУК КИРГИЗСКОЙ ССР
ОТДЕЛ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

Б. АМАНАЛНОВ

ИЗ ИСТОРИИ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
КИРГИЗСКОГО НАРОДА



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК КИРГИЗСКОЙ ССР
Фрунзе 1963

A-61

Работа, состоящая из трех разделов, имеет целью дать общую характеристику некоторых черт жизнепонимания киргизов с древних времен по XVIII век. В первых двух разделах дается характеристика философских интересов киргизов, в последнем — описаны мыслители, посвятившие себя определению свойств реальных объективной действительности и поискам рациональных этических нормативов.

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии наук Киргизской ССР.

300069

Центральная научная
БИБЛИОТЕКА
Академии наук Киргизской ССР

Ответственный редактор А. А. Брудный.

ВВЕДЕНИЕ

Некоторые буржуазные исследователи, абсолютизируя мысль Гегеля (в «Философии истории») о господстве на Востоке теократических форм правления и религиозного мировоззрения, приписывают идеологии восточных народов односторонне мистический, беспросветно религиозный характер, утверждая также, что лишь европейской философии присущи тенденции к рациональному миропониманию.

Факты истории философской и политической мысли древнего Востока вообще, и Средней Азии в частности, явно противоречат ложной теории «европоцентризма». Стоит напомнить хотя бы о том, что первые зачатки научных знаний, зарождение философских систем исторически связаны с культурой древнего Востока.

Нет народа, который стоял бы в стороне от общечеловеческого процесса создания культуры. Киргизы в числе других народов Востока внесли определенный, пусть весьма скромный, вклад в сокровищницу мировой культуры. Вполне естественно, что интерес к их духовному наследию нашел отражение в трудах многих исследователей — от великого казахского просветителя Ч. Валиханова до прогрессивного английского ученого Дж. Томпсона.

Впервые общая характеристика духовной культуры киргизов дана в многочисленных трудах Ч. Валиханова и акад. В. В. Радлова. Впоследствии акад. В. В. Бартольд в своей работе «Киргизы»¹, не посвящая специального раздела философским представлениям киргизского народа, делает ряд ценных замечаний о характере их мировоззрения.

Детально изучается система общественно-политических отношений древних киргизов в монографических исследова-

¹ В. В. Бартольд. Киргизы (исторический очерк). Киргизгосиздат, Фрунзе, 1943.

Р(с)
А-61

ниях А. Н. Бернштама¹ и С. В. Киселева². И вместе с тем их занимают отдельные стороны идеологии киргизского общества.

В работе А. Н. Бернштама охвачен огромный фактический материал, рассмотрены основные этапы истории енисейских киргизов и глубоко проанализированы их социальные отношения. Однако в ней не нашел сколько-либо полного отражения идеологический аспект интеллектуальной жизни енисейских киргизов. Имеющиеся в книге сведения об их религиозных верованиях, безусловно, вызывают самый серьезный интерес. Но следовало бы, по-видимому, уделить больше внимания анализу мировоззрения киргизов того времени и, особенно, его реалистических и рационалистических тенденций. Вызывает сожаление и то обстоятельство, что проявление наивного материализма в мировосприятии древних киргизов осталось вне поля зрения С. В. Киселева.

Многие проблемы, составляющие основу мировоззренческих идей киргизского народа, детально рассмотрены в монографии С. А. Абрамзона «Очерки культуры киргизского народа»³. Богатый фактический материал, приведенный в начальных главах исследования, раскрывает новые страницы истории культуры киргизского народа. Думается, что книга не проиграла бы, если бы автор несколько расширил круг вопросов, связанных с идеологией древних киргизов.

Трудно переоценить научное значение работ С. Е. Малова для общей характеристики мировосприятия енисейских киргизов⁴. Чтение надписей и подробный комментарий к ним сами по себе представляют необходимый отправной пункт для дальнейшего философского анализа. Весьма квалифицированно исследован ряд положений, имеющих непосредственное отношение к нашей теме, и в монографии И. А. Батманова⁵.

Пытался, хотя и непоследовательно и нерешительно, открыть путь к большей конкретизации знаний о мировоззрении киргизов М. Т. Айтбаев⁶. Но ему не вполне удалось отделить вопросы действительно философского значения от во-

¹ А. Н. Бернштам. Социально-политический строй орхоно-енисейских тюрков VI—VIII веков. М.—Л. Изд. АН СССР, 1946.

² С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

³ С. А. Абрамзон. Очерки культуры киргизского народа. Фрунзе, 1947.

⁴ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков. Изд. АН СССР, М.—Л., 1953.

⁵ И. А. Батманов. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности. Изд. АН Киргиз. ССР, Фрунзе, 1959.

⁶ М. Т. Айтбаев. Народные знания киргизов XIX—начала XX вв.: «Изв. АН Киргиз. ССР, сер. обществ. наук», том 1, вып. 1, Фрунзе, 1959.

просов историко-религиозного порядка; более того, местами он искусственно сближает явления, имеющие мало общего. Недостаточно четко проведена разграничительная линия между рационалистическими знаниями и религиозными верованиями. Вместе с тем, в его статье эмпирический материал порою как бы вытесняет теоретический анализ.

Попутно укажем на раздел, написанный А. Н. Бернштамом и А. П. Окладниковым для первого тома «Истории Киргизии»¹. Этот раздел, хотя и предназначен для широкого круга читателей, содержит, однако, ценные сведения, касающиеся духовной жизни киргизов VI—IX столетий.

Но, несмотря на относительный рост материалов и исследований в этой области (правда, весьма ограниченных и по количеству и по объему), мы далеки еще от более или менее целостного представления о всей картине духовной жизни киргизов. Затрудняющую роль играет то обстоятельство, что корни мировоззренческих идей уходят в глубочайшую древность и связаны с условиями, о которых мы можем лишь догадываться; в последующем же своем развитии эти идеи испытывали на себе влияние сложных и разнообразных исторических факторов.

Настоящая работа имеет целью дать абрис некоторых характерных черт общего жизнепонимания киргизов с древних времен по XVIII век. Работа состоит из трех разделов. Первые два называются «Мировосприятие древних киргизов» и «Мировоззрение киргизского народа». Такое деление, несомненно, условно. Но мы пытались придать терминам «мировосприятие» и «мировоззрение» определенные смысловые различия, стремясь уточнить характеристику идеологических сдвигов, обусловленных социально-экономическими переменами. Различия эти приблизительно сводятся к следующему.

Мировоззрение — наиболее общее представление о природе мира, о месте и назначении человека в нем; мировосприятие лишено целостного характера, присущего этому общему представлению. И мировосприятие и мировоззрение имеют своим объектом отражение кардинальных явлений жизни. Но мировоззрение глубже проникает в действительность, в элементы бытия, событий. Мировосприятие же по большей части образует совокупность спорадических обобщений, лишенных внутренней системности; оно сохраняет нерасчлененность восприятия действительности и носит слитный, диффузный характер. В структуре мировосприятия:

¹ А. Н. Бернштам, А. П. Окладников. Идеологические воззрения киргизов. «История Киргизии», т. 1, Фрунзе, 1956.

преобладает пассивное начало отражения мира, роль идеологических мотивов здесь относительно слабее, нежели в структуре мировоззрения, где на первый план выступает активное начало¹, выражающееся в стремлении уяснить не только «сущее», но и «должное». Понятие «мировоззрение народа»² охватывает широкий круг общих представлений об окружающем, о ценностях жизни, об этической стороне человеческих взаимоотношений. Но и эти представления все-таки не сводятся к тем качествам, которые связываются с современным термином «философия».

Этим критерием и руководствовался автор при формулировке заглавий первого и второго разделов данной работы. Первый — охватывает примерно период V—X вв., второй — XI—XVIII вв. Само собой разумеется, что между этими периодами нельзя провести отчетливую демаркационную линию: периодизация, как уже было сказано, весьма условна. Передача духовных ценностей от поколения к поколению беспрерывна. Но во всяком случае мы имеем во втором периоде более высокую ступень миропонимания, чем в первом.

Можно было бы попытаться расположить философские представления киргизов в их исторической последовательности. Однако такой способ (вообще говоря, желательный) покамест почти не осуществим. Он при скудости исторических сведений в настоящее время неизбежно привел бы к искусственной группировке фактов. Да и, если искать в мировоззрении киргизского народа выполнения строго логической эволюции концепций, то это будет задача непосильная.

В патриархально-феодальной Киргизии многие проблемы философии не ставились: для этого отсутствовали необходимые предпосылки. Это заметно и при чтении последнего раздела данной работы, посвященного анализу этико-философских идей легендарных³ киргизских мыслителей-аналитиков. Но с другой стороны, автор находит поддержку в словах английского марксиста-теоретика М. Корифорта о том, что «у

¹ Здесь термины «активные» и «пассивные начала» употребляются не в смысле проявления активности процесса познания вообще. Как известно, активность процесса познания проявляется уже на стадии живого созерцания (даже в самом начальном моменте живого созерцания — в ощущении).

² Под народом подразумеваются широкие массы производителей материальных и духовных благ в рассматриваемый период.

³ Эпитет «легендарные» в данном контексте означает, что имена этих мыслителей сохранились главным образом в преданиях.

всех людей есть некоторая философия, даже если они никогда не учились рассуждать о ней»¹.

Надо думать, что М. Корифорт, говоря так, имел в виду философию не только как форму общественной идеологии, но и как зачатки философского мышления вообще, сопутствующие всей истории человечества, начиная с древнейших времен. В какой-то мере элементы рационального мышления всегда присущи людям, даже в наиболее примитивных обществах. По справедливому замечанию Л. А. Когана «переход от предпосылок и зачатков философского мышления, имевших место еще в доклассовом обществе, к философии в собственном смысле слова представлял собой диалектический скачок. Но этот скачок был бы невозможен без предшествующего развития познания; без длительного, постепенного накопления разнообразных знаний о мире, осуществлявшегося миллионами простых людей и происходившего в процессе практического подчинения ими природы»².

При освещении вопросов последней части работы одним из самых существенных препятствий являлась ограниченность достоверных источников. При этом имеется в виду не только скромное количество сохранившихся свидетельств; временами возникают обоснованные сомнения в их достоверности. Но если даже допустить легендарность имен киргизских мыслителей прошлого, то во всяком случае учения, приписываемые им, выступают как частичное выражение народного мировоззрения.

И последняя оговорка. В данной работе, краткость которой неизбежно порождает обзорный ее характер, не приводятся аналогии с какими-нибудь философскими системами. Что касается религиозных представлений киргизов, то некоторые из них тождественны с верованиями казахов. Это обусловлено как сходством общественного строя, так и историческим и географическим соприкосновением киргизского и казахского народов.

¹ Морис Корифорт. Диалектический материализм. М., Изд-во ин. лит-ры, 1956, стр. 13.

² Л. А. Коган. Народное миропонимание как составная часть истории общественной мысли. «Вопросы философии», 1963, № 2, стр. 85.

МИРОВОСПРИЯТИЕ ДРЕВНИХ КИРГИЗОВ

Киргизы принадлежат к числу древнейших народностей Средней Азии. Первые известия о них, как указывает акад. В. В. Бартольд¹, относятся к 201 году до н. э., к тому времени, когда предки нынешних киргизов селились частично в бассейне верхнего течения Енисея.

Киргизы в древности селились на двух территориях: в верховьях Енисея и на Тянь-Шане. Исторические судьбы и духовная жизнь древних киргизов своеобразно сочетались с теми социально-политическими процессами, которые происходили среди народов, заселявших территорию бассейна Енисея и нынешней Киргизии. Однако скудость сведений (граничащая почти с полным их отсутствием) об обитавших в Средней Азии киргизских племенах вынуждает нас избрать предметом первого раздела нашей работы жизнь енисейских киргизов.

Известные еще в III в. до н. э. киргизские племена енисейского бассейна с VI в. н. э. стали играть заметную роль среди народностей Алтая и Южной Сибири. В VI—VIII вв. они выдерживают военный натиск Тюркского каганата и уйгурских ханов. Середина IX в. была временем широкой военной экспансии киргизского кочевого государства — борьбы с маньчжурскими и соседними тюркскими племенами, временем «киргизского великодержавия»².

В IX в. енисейские киргизы создают свое дофеодалное государственное объединение, заняв господствующее положение в Центральной Азии³. Однако оно существовало недолго. Все более и более усиливающийся антагонизм между родовитой аристократией и рядовыми общинниками, с одной стороны, и восстания покоренных и зависимых племен — с другой,

¹ В. В. Бартольд. Киргизы..., стр. 13.

² Там же, стр. 284.

³ См. Б. Джамгерчинов. Присоединение Киргизии к России. Социализм, М., 1959, стр. 7; см. также С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, гл. IX.

в начале X в. приводят к ослаблению киргизского племенного объединения. Этот процесс ускорялся участвовавшими войнами с соседними государствами. В результате неблагоприятных внешних и внутренних факторов племенной союз, возникший под главенством енисейских киргизов, распался.

В названный период киргизы выступают как носители довольно развитой для того времени культуры с наличием письменности.

Древнекиргизское изобразительное искусство в значительной мере было связано со спецификой производственно-трудовых процессов. Художник своими наивно-реалистическими рисунками, изображениями, обобщающими вынесенные из процессов труда положительные знания, очевидно, пытался способствовать увеличению жизненных благ, с которыми у него ассоциировались представления о некоторых определенных животных. Этим и объясняется, по всей вероятности, обилие реалистически выполненных малых скульптурных изображений животных — своеобразных эмблем благополучия и достатка в жизни пастухов-скотоводов.

Хотя в символических произведениях древнекиргизского искусства порою отражено религиозное содержание, все же они отличаются своеобразным реалистическим подходом к изображению действительности. В этом аспекте вызывают особый интерес так называемые Копенские рельефы, которым присущи удивительная верность природе и точность в передаче наиболее существенных признаков явлений. Объектом изображения Копенских рельефов наряду с животными и человеком стал ландшафт. Правда, интерес к последнему был выражен еще робко. Так, например, в литых из бронзы барельефных украшениях чепрака, седла изображен всадник на полном скаку, стреляющий из лука в нападающего барса. От всадника испуганно убегают олень, козерог и другие животные. Изображение всадника обрамлено контурами облаков, снизу — гор, поросших лесом. Изображения эти несколько напоминают известные наскальные рисунки Альтайской пещеры.

Проф. А. Н. Бернштам и проф. А. П. Окладников отмечают динамизм и реалистическую трактовку деталей композиции в качестве характерных особенностей киргизского изобразительного искусства той эпохи¹. А динамичность и реалистическая трактовка всех составных частей изображения, в свою очередь, говорят о сохранении киргизами пережитков скифского «звериного стиля». Древнекиргизское искусство,

¹ «История Киргизии», Фрунзе, 1956, стр. 119.

по определению С. В. Киселева, «является образцом художественного развития степных народов Евразии»¹. Роль степного искусства в деле распространения реалистических начал и укрепления значительного сродства восточных культур общезвестна, и в этом плане надо отдать должное киргизским художникам, которые, начав с творческой переработки древних образцов, оказали затем существенное влияние на развитие художественной культуры народов других стран.

Сравнительно богатый материал для изучения истории древних киргизов дают письменные памятники. Согласно датировке С. Е. Малова (уточняющей датировку акад. В. В. Радлова²), уже в V веке киргизы пользовались системой письменности, отражавшей особенности их языка и построенной на основе весьма своеобразного алфавита. По мнению С. Е. Малова, «...язык енисейских памятников письменности V в. представляет собой древний киргизский язык»³. Аналогичная мысль высказывается проф. И. А. Батмановым, который в одной из своих работ отмечает, что язык енисейских памятников «...был письменным языком кыргызов и части других тюркоязычных племен»⁴.

Прочтение надписей енисейских памятников, как отметил еще в начале XIX века крупный исследователь восточных, в том числе и тюркских, языков Абель Ремюза, «может пролить величайший свет на весьма важные исторические и философские вопросы»⁵. В действительности эти надписи представляют собой своеобразный свод мыслей политического и философского характера. Сообщения орхоно-енисейских памятников об идеологии древних киргизов могут быть дополнены свидетельствами (правда, иногда сомнительными) некоторых китайских летописцев.

В VI—IX вв. киргизские племена по своей структуре состояли из относительно самостоятельных в экономическом смысле общин скотоводов и земледельцев. Хотя основой бо-

¹ С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. М. Изд. АН СССР, 1951, стр. 636.
² О принадлежности киргизам текстов письменных памятников Южной Сибири В. В. Радлов говорил следующее: «Народ, который эти надписи оставил, большей частью киргизы...» (W. Radloff. Die Alt-türkischen Inschriften in der Mongolei, III, СПб., 1895, стр. 300). Далее В. В. Радлов предполагает, что киргизское письмо более древнее палеографически, чем орхоносское (там же, стр. 300).
³ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков, стр. 8.
⁴ И. А. Батманов. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности, стр. 124.
⁵ См. «Азиатский вестник», 1825, кн. IV. Восточн. библиография. СПб., стр. 286 (цитируется по переводу Г. Спасского).

гатства киргизов выступал скот, но в их хозяйстве значительное место занимало и земледелие. О том, что киргизы начали осваивать и сравнительно засушливые площади путем строительства оросительных сооружений, свидетельствуют районы распространения земледельческих орудий.

Кроме того, в производственной деятельности киргизов можно наблюдать относительно высокоразвитые домашние промыслы (в частности, кузнечное ремесло). Это обстоятельство подтверждается одной енисейской надписью, посвященной погибшему вождю; в ней сообщается, что умерший владел «копьями (шахтамп)»¹.

Киргизское общество того времени делилось на роды — «теги». Племенная организация называлась так же, как и у восточных тюрков — «будун». Но в VI—IX вв. родоплеменное объединение подверглось значительному разложению. Это видно хотя бы из того, что общественной единицей выступил уже не род (теги), а так называемый «баг», в состав которого входили поселения различных родов. Во главе бага стоял полновластный владыка — «бег». Он постепенно осуществлял узурпацию органов и социально-политических институтов родового строя. Вообще бег представляет собой своеобразный символ феодализации общины. Материальную основу эксплуатации общины составляли стада бега, благодаря им он фактически становился частным собственником земельных угодий². Как правило, беги носили почетный титул «мужа», «героя», «богатого». Согласно данным надписей, некоторые беги имели до 6000 голов лошадей.

Основная масса киргизского населения, иначе «кара-будун», хотя и считалась свободной, но была обречена на все более и более зависимое существование. Со временем в числе свободных общинников появились люди, занимавшие подчиненное положение, их называли «киши» (буквально «человек») — термин, в употреблении которого, вероятно, сказывается некоторый оттенок высокомерия.

Низы социальной иерархии составляли бесправные, лишенные имущества рабы. Приобретение рабов осуществлялось почти всегда военным путем. В отличие от рядовых скотоводов, раб не был связан родственными отношениями со своим хозяином. Рабство у киргизов носило патриархальный характер и, само собой разумеется, что количество рабов не достигало той величины (относительно общего числа свобод-

¹ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков, стр. 83.
² См. А. Н. Бернштам. Социально-политический строй орхоно-енисейских тюрков VI—VIII веков, стр. 115.

ного населения), которая характеризует античный мир. В жизни киргизов рабовладение не превратилось в один из определяющих факторов общественного развития — еще одно свидетельство того, что исторический процесс имеет у отдельных народов специфические особенности. Известно, впрочем, что, за исключением первобытнообщинного строя, «чистых» общественно-экономических формаций не существует.

Итак, общество енисейских киргизов прошло ранний этап возникновения феодализма, вырастающего из сложного переплетения общинно-родовых и феодально-патриархальных отношений¹. В этом обществе явно вырисовываются эксплуататорские силы, которые перманентно консолидируются в господствующий класс. Созревание социального антагонизма происходило, главным образом, между бегами и свободными членами общины, а не между родовой знатью и рабами, не составлявшими в то время сколько-нибудь серьезной социальной силы. По мере обнажения классовых противоречий возникает необходимость в специальном аппарате принуждения. Этот аппарат формировался на основе уже имеющихся при родовом строе институтов: они повышали эксплуататорские возможности бега. «Не нарушение, а сохранение некоторых институтов родового строя было прямым интересом господствующего класса»², — отмечает проф. А. Н. Бернштам.

Социально-экономические противоречия между бегами и свободными кочевниками, в свою очередь, вызывали к жизни классовую идеологию в ее зачаточных формах. Родовая аристократия стремилась выработать надлежащий идеологический механизм, соответствующий особенностям социально-политического состояния киргизского общества. Этот идеологический механизм находит свое выражение в законах, функционировавших в обществе наряду с традициями, обычаями и нормами морали родовой общины. Примечательно, что в надписи на одном из памятников содержится следующий призыв к сородичам: «Мой весь народ, будь тверд. Законы государства не разрушай...»³. Очевидно, такое обращение к «народу» было не беспричинным: есть все основания предполагать, что нарушения «законов государства» рядовыми кочевниками немало беспокоили власть имущих.

Следует особо отметить, что в надписях енисейских памят-

¹ Как мы увидим дальше, одной из характерных черт киргизского общества было длительное сохранение, консервация родовых, патриархальных отношений.

² А. Н. Бернштам. Социально-политический строй орхоно-енисейских тюрок VI—VIII веков, стр. 115.

³ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрок, стр. 26.

ников запечатлены главным образом идеологические воззрения господствующего класса. Ибо эти памятники все без исключения поставлены в честь «знатных лиц», в основном — бегов. В терминологии памятников явно чувствуется стремление возвеличить общественную значимость, мудрость представителей аристократии. Характерно, например, что слово, обозначающее «правитель» (өгө), употреблялось также и в синонимическом значении «мудрость»¹ (этот момент, с другой стороны, свидетельствует о том, как высоко ценилась мудрость вообще). Любопытно, что люди, принадлежавшие к феодализирующейся знати, называли себя «великими», «доблестными», но никогда не претендовали на божественное происхождение, не возводили свой род к некоему святому предку, не указывали на свою особую тесную связь с «Небом» («Тенир») и т. д.

Енисейские памятники, при всей своей официозности, отражали, да и не могли не отражать, некоторые существенные компоненты мировосприятия киргизов в целом. Это утверждение особенно правомерно по отношению к их религиозным верованиям и жизнепониманию вообще.

В тех формах религиозного сознания, которые были свойственны киргизам рассматриваемого периода, трудно найти признаки сколько-нибудь сложной структурности. Поэтому мы в состоянии наметить лишь некоторые основные черты религиозных верований древних киргизов².

Как известно, тотемизм является одним из наиболее ранних проявлений религиозных верований. «Любопытно, — писал Ф. Энгельс, — как у так называемых первобытных народов возникает представление о святости. Священно первоначально то; что мы переняли из животного мира — животный элемент»³. Упоминания, свидетельствующие о тотемизме, встречаются в памятнике Бегре: «Я убил семь волков. Я не убивал

¹ И. А. Батманов. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности, стр. 185.

² Ю. П. Францев предполагает, что начальные формы религии наиболее близки к фетишизму. (См. Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959). С. А. Токарев считает, что нельзя отдавать предпочтение ни магии, ни тотемизму, ни анимизму, ни фетишизму, потому что они сосуществуют одновременно (С. А. Токарев. О происхождении и ранних формах религии. «Наука и религия», стр. 174—193). По мнению итальянского исследователя-марксиста А. Донини, «тотемизм является первой формой религии человеческого общества» (А. Донини. Люди, идолы и боги. М., Госполитиздат, 1962, стр. 20). Общая характеристика религиозных верований древних киргизов дает нам повод подержать точку зрения С. А. Токарева.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXIV, стр. 598.

барсов и ланей»¹. Исследователи справедливо усматривают в этом свидетельство существования тотемизма. Вероятно, барс рассматривался как тотем киргизов и на него распространилось табу. Вызывает интерес и то обстоятельство, что почти во всех памятниках слово «барс» выступает синонимом эпитета «сильный», «именитый». Быть может, барс был тотемом знатного рода, к которому, по всей вероятности, принадлежал покойник.

С другой стороны, киргизы могли символизировать те или иные духовные ценности зооморфически. Так, барс олицетворял собою силу, могущество, воинскую доблесть и т. п. Эта символика навряд ли являлась формой религиозных верований. Иногда животных почитали просто за определенные качества, свойства, которые ассоциировались с достоинствами воина.

Тотемизм у киргизов по существу не образовал самостоятельной формы религиозных верований. Он был тесно связан с анимизмом и даже аниматизмом². Повсеместно тотемизм соприкасается с культом предков по женской линии и культом явлений природы. Так, например, пережитки женского материнского культа — матриархата отчетливо ощутимы в почитании покровительницы домашнего очага, хранительницы потомства — Умай³. Авторитет Умай стоял столь высоко, что отдельные «беги» связывали свой почетный титул с именем этого ирреального существа. На памятнике с Алтын-Кёля, в частности, имеется надпись: «Это наше имя — Умай бег, мы — наследственный муж герой»⁴. Такое сочетание социального термина «бег» с культовым — «Умай» — не случайно. Оно говорит о затухающих искрах представлений, сложившихся в эпоху матриархата, и родоначальник, несмотря на то, что он мужчина, ассоциируется с древнейшей покровительницей рода — женщиной Умай. Этим косвенно возвеличивается его роль как родоначальника.

¹ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков, стр. 337.

² В этой связи можно поддержать тезис А. Д. Сухова о том, что «...анимизм, фетишизм, тотемизм, магия — это не различные религии, существовавшие на разных этапах первобытнообщинного строя или у различных первобытных племен, а лишь различные стороны единой религиозной системы, которая характерна для определенных ступеней развития первобытного общества». (А. Д. Сухов. К вопросу о первоначальной форме религии. Сб. «Философские проблемы атеизма». М. Изд. АН СССР, 1963, стр. 192).

³ Н. Пыренков. Умай в культе турецких племен. «Культура и письменность», 1928, кн. 3; см. также А. Н. Бернштам. Указ. соч., стр. 99, 105, 163.

⁴ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков, стр. 53.

Культе природы является обязательным элементом религиозных представлений древнего мира. Он принимает различную окраску в зависимости от географических особенностей и быта. У древних киргизов был относительно широко распространен культ Земли и Воды.

Зависимость от природы, почитание природы в отдельных ее проявлениях — вот что главным образом характеризует верования киргизов того времени. Поклонение природе во многих случаях основывалось на одухотворении ее явлений. При этом олицетворялись только основные силы природы. Почитание Земли и Воды, вероятно, основывалось на том, что они выступают как носители жизненного начала.

Объектом поклонения киргизы признавали и Огонь, который почитался не как божество, а как священная стихия. Он очищал человека¹. Как известно, очистительное и целебное действие огня, что отчасти основывалось на реальных фактах, признавалось многими народами древности.

Как видно, религиозное чувство древних киргизов развивалось и жило, облекаясь скорее в конкретные образы, взятые из жизни природы, нежели в отвлеченные понятия. Исключение составляет лишь поклонение «Теңиру» («Небу»); где сочетались и признаки естественных стихий, и признаки неведомого, невидимого существа. Но Небо как реальный предмет поклонения все-таки преобладает над обожествлением «предвечного Теңира», присутствие которого, якобы, чувствуется во всех явлениях, видимых и невидимых.

На этом можно закончить беглую характеристику религиозных верований древних киргизов. Но нельзя сказать, что в данном случае мы пришли к законченным и твердым выводам. Здесь всегда открыта возможность новых толкований.

Кругозор носителей языка енисейских памятников был широк. Об этом позволяют судить хотя бы представленные в памятниках прилагательные, охватывающие самые разнообразные представления о признаках предметов². Словарный фонд языка енисейских надписей в обилии содержит отвлеченные понятия философского, этико-эстетического порядка. Так, для обозначения философского (философского для нас)

¹ О том, что обряд очищения у киргизов совершался огнем, см. А. Н. Бернштам. Социально-политический строй орхоно-енисейских тюрков VI—VIII веков, стр. 151; по свидетельству Гардизи, «киргизы, подобно индусам, сжигают мертвых и говорят: «Огонь — самая чистая вещь; все, что падает в огонь, очищается» (цит. по Бартольд у. Отчет о поездке в Среднюю Азию. «Записки Академии наук», т. 1, № 4, стр. 111).

² И. А. Батманов. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности, стр. 67—68.

понятия «бытие» употреблялось два термина: «эрдук» и «эртиг»¹. Термин «антыг» обозначал «сознание», а «баш антыг» — «в сознании»². Примечательно и то, что такое разнообразие обобщающих понятий имело объектом отражения не только, и даже не столько компоненты религиозных верований, сколько явления, процессы реального мира, земного. Например, под «бытием» подразумевалось, главным образом, земное существование человека, его сознательная жизнь. Вообще в жизнепонимании древних киргизов явно ощутима мысль о предпочтении земного, реального, неземному, ирреальному, свидетельством чего могут служить надписи почти всех памятников Енисейского бассейна.

Основная тема этих памятников обычно состоит из двух частей: 1) перечисление всего земного, от которого «отделяется» умерший, и 2) перечисление всего, чем он «не наслаждался». В обоих случаях подчеркнута ценность посюстороннего существования. «Мой народ, я расстроился и отделился от вас всех (т. е. умер)»³; «Принцессы, сыновья... о горе, в отношении вас, скорбя, я не наслаждался и отделился (т. е. умер)»⁴; «Небесным солнцем и земным моим государством я не наслаждался»⁵; «Я стал не ощущать солнце и луну на голубом небе, горюя, от вас моих и от земли моей я отделился (т. е. умер)»⁶; «Имея свой сытый скот, я хорошо путешествовал на конях, но и тут не наслаждался. Я горюю. Теперь я глух и (слеп) к своим стадам»⁷; «Я отделился и не наслаждался в отношении своего народа, своего племени и своих родственников. Я не наслаждался своим государством и своим ханом... Я стал глух (ко всему) (т. е. умер)»⁸; «Я не удовлетворился в отношении (разных) благ»⁹; «Я не наслаждался (умер) моим бытием и (всем) моим доблестным (или моим земным) родом «барс»¹⁰.

Как показывают цитированные строки (а подобных строк можно было бы привести гораздо больше), авторы надписей, ощущая угнетающую реальность страданий и неизбежность

¹ И. А. Батманов. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности, стр. 182.

² С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков, стр. 14.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 17.

⁵ Там же, стр. 23.

⁶ Там же, стр. 26.

⁷ Там же, стр. 30.

⁸ Там же, стр. 32.

⁹ Там же, стр. 38.

¹⁰ Там же, стр. 56 (Комментарии и варианты, приводимые в скобках, принадлежат С. Е. Малову).

смерти, как бы стремились убедить других в интенции наслаждаться непринужденно во всей полноте здесь — в посюстороннем мире. Эта проблема освещена, разумеется, спорадически, в виде ряда мыслей о жизненных ценностях в связи с человеческими стремлениями найти удовлетворение в земных вещах.

Умерший, часто «прощался» с Солнцем и Луной. По-видимому, Солнце и Луну здесь надо воспринимать не как свидетельство культовых представлений, но как символ взаимосмены дня и ночи, как символ процесса, течение которого оборвано вечным мраком.

В надписях доминировало чувство привязанности к земной жизни. Почитание жизни и прославление всех ее благ — суть этих надписей. Мотив использования радостей жизни находит свой отклик в идее наслаждения, которая проводилась в памятниках довольно последовательно. При этом памятники не побуждают к экономии наслаждения (быть может поэтому для создателей енисейской письменности «благо» есть синоним «добра») ¹. Да и возникший впоследствии в мировоззрении киргизов принцип экономии наслаждения не принял форму исламского аскетизма. Известно, что различные религиозные концепции придают страданию провиденциальное значение, находят в земных страданиях путь к блаженству в потустороннем мире. Напротив, отрицание страданий и стремление избежать их как бы становятся существенным моментом жизнепонимания древних киргизов. Конечно, философия наслаждения не могла стать философией эксплуатируемых социальных прослоек. «Философия наслаждения», — писал К. Маркс, — всегда была лишь остроумной фразеологией известных общественных кругов, пользовавшихся привилегией наслаждения» ². Но, вместе с тем, известно, что угнетенный класс, пока он не осознает своих подлинных интересов, частично воспринимает идеологию и нравы господствующего класса. Исходя из этого, мы можем допустить предположение, что идея наслаждения нашла широкое распространение в мировоззрении древних киргизов.

Самым страшным состоянием в представлении автора енисейских надписей является смерть, которая «лишает человека жизни», отнимая его «от детей, жен», «родных» и, главное, от «удовольствий» земного бытия. Отсюда видно, что смерть,

¹ И. А. Батманов. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности, стр. 177.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. 3, стр. 418.

как противоположность жизни, как неотвратимый ее конец возбуждала только страх и ужас. Она выступает как трагический конец наслаждения, как признак разрушения. Вообще к смерти киргизы относились с горестью и потустороннюю жизнь рисовали в мрачных красках, считая ее бесконечно удаленной от интересов земной жизни. Противоречия между господством родовой знати и зависимым положением родовых общинников еще не достигли той степени, чтобы породить формы религиозного ухода от жизни, характерные для мистических учений.

Главное внимание киргизов было обращено на благополучие земной жизни; вера в будущую, подземную жизнь была у них выражена смутно. Киргизы, по-видимому, верили, что со смертью кончается не существование вообще, а лишь существование, основанное на наслаждении. Если так, то смерть не есть полное уничтожение человеческого существа. Примечательно, что в енисейских надписях чувство прекрасного выступает в неразрывной связи с проявлением полноты жизни. Жизнь прекрасна потому, что она радует, ласкает «глаза» и «слух» людей. Противоположностью прекрасного древние киргизы считали все, что вредит жизни, убивает ее; безвременно обрывает нить всего живого. Таким образом, они вплотную подошли к пониманию красоты как жизни.

Обычай погребальной церемонии («йога») киргизов первоначально отвечает лишь одному требованию: обеспечить покойного всем необходимым для поддержания его существования. С этой целью вместе с трупом умершего хоронили его коня (а иногда и раба), бытовую инвентарь и вооружение. Конь и вооружение, по-видимому, были нужны умершему для борьбы с врагами, борьбы, которая будет иметь место и в потустороннем царстве. О таких врагах говорится, в частности, в одном памятнике: «Я разлучился с моими принцессами и моими товарищами. Вошел, скорбя, в среду врагов (курсив наш.—Б. А.)»¹. Очевидно, здесь под врагами подразумеваются не земные противники умершего, «ушедшие» ранее его в «иной мир», а злые сверхъестественные существа, обитающие в загробном мире.

Важно отметить, что вера в загробное бытие у киргизов лишена мистико-фантастических очертаний, а идеи воздаяния за грехи, упоминания о страшных мучениях и гибели души в потустороннем царстве абсолютно не встречаются в енисейских памятниках. По всей очевидности, положение людей в загробном мире зависело от социального положения умер-

¹ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков, стр. 46.

шего, но не от соблюдения определенных культовых правил. И вообще учение о загробной жизни в религиозных верованиях древних киргизов не занимало такого существенного места, как в теологических построениях некоторых народов Древнего Востока (например, египтян). Более того, представление о загробном мире лишено многих социально существенных черт: утешения и утешения трудящихся масс, подвигающихся эксплуатации. Предположительно это было обусловлено тем, что социальное неравенство в древнекиргизском обществе маскировалось формами родового быта.

Отражение (правда, отражение стихийное) проблем жизни и смерти, наслаждения и страдания в надписях, приводимых нами выше, тесным образом связано с идеей противоположности светлых и темных начал, которая может быть сформулирована примерно так: бытие вмещает в себя два начала — свет и мрак. По смерти человек погружается «во мрак», лишается земной, «светлой» жизни, и продолжение его бытия в потустороннем мире полно неизвестности. Он лишается своих органов чувств, по крайней мере, способности видеть и слышать, становится «слепым и глухим»¹. К разрушительной силе мрака авторы надписей относились с неприкрытой ненавистью. В то же время они верили в главенство светлых начал. Свет воспринимался в сознании древних киргизов прежде всего как реальная земная жизнь, и представление о мраке не могло убить в них естественной любви к реальной жизни.

Борьба светлых и темных сил, света с тьмой — сюжет глубоко проникающий не только в древние памятники письменности, но и во многие позднейшие произведения киргизского фольклора. Впоследствии, как мы увидим, мир стали рассматривать как арену борьбы светлого и темного, а человеческое тело — как объект подвижного равновесия «теплого» и «холодного» начал.

*
* *

Предполагается, что в предфеодалную эпоху киргизы обладали обширной и в художественном отношении ценной мифологической системой. К сожалению, суждения о системности киргизской мифологии гипотетичны и основаны лишь на явной взаимосвязи дошедших до наших дней мифов.

«Ни один миф не является истиной в той форме, в которой

¹ Если человек не обладает способностью видеть, то у него не может быть представления о земной жизни.

он изложен, но содержится во многих мифах истина»¹, — эти слова прогрессивного английского философа Дж. Томсона в определенной степени приложимы к киргизским «космогоническим» или «космологическим» мифам. Последние, в частности мифы о созвездиях «Три архара» (Весы), «Шесть архаров» (Малая медведица), «Семь архаров» (Большая медведица), «Красавица Ульпульдек» (Плеяды) отражали ряд типических особенностей, свойственных взглядам киргизов на мироздание. Анализ этих мифов показывает, что здесь мы встречаем попытку объяснения развития космоса, исходя из определенных естественных явлений. Порядок небесных звезд, их движение и изменения не имели таинственного характера в космологической мысли киргизов, несмотря на то, что идеи о них формировались на основе символов и метафор. Надо иметь в виду, что на определенном этапе развития человека миф является одной из основных форм передачи информации об объективных природных процессах². В мифических преданиях наряду со знанием специфически религиозного характера существовало другое знание — плод наблюдений, расчетов и размышлений сугубо рационального характера, которые, несмотря на возможную связь с магико-религиозными верованиями, сами по себе были представлениями принципиально иного рода. Мифологическое мышление, отличающееся идеологическим синкретизмом — спаянностью религиозных начал, отражавших бессилie человека в борьбе с природой, и наивно реалистических представлений о мире, тесно связанных с трудом, в конечном счете, имело своим источником объективную действительность. В этой связи М. Горький, говоря о «вполне ясных признаках материалистического мышления, которое неизбежно возбуждалось процессами труда и всею суммой явлений социальной жизни древних людей», указывал, что «эти признаки дошли до нас в форме сказок и мифов»³.

¹ Дж. Томсон. Первые философы. М., Изд-во ин. лит-ры, 1959, стр. 21. Почти аналогичная мысль высказывается советским исследователем А. Д. Суховым. Он писал: «В мифологии наряду с фантастическим и извращенным отражением действительности встречаются моменты глубоко реалистического, адекватного отражения действительности» (А. Д. Сухов. Социальные и гносеологические корни религии. М., Изд. АН СССР, 1961, стр. 118).

² Вопрос о реалистическом и материалистическом содержании мифов как о форме древнего мировоззрения подробно раскрыт в книге Ю. П. Францева «У истоков религии и свободомыслия», М.—Л., 1959. В этом отношении большой интерес представляют и комментарии Р. Бургете к книге Мигель Леон-Портилья «Философия Нагуа» (см. «Философия Нагуа», М., Изд-во ин. лит-ры, 1961, стр. 364—365).

³ А. М. Горький. О литературе. Изд. 3-е. «Сов. писатель», М., 1937, стр. 445.

Обращает на себя внимание еще один вопрос, связанный с мировоззренческими особенностями киргизского фольклора. Это — тема труда, который, наряду с разумом, изображается необходимым условием достижения жизненных благ. Эта тема, едва ли не общераспространенная, занимает своеобразное место в киргизском народном творчестве: труд земледельца опозитизирован, окружен ореолом, становится нитью, ведущей от докочевого прошлого к трудовому быту кочевника-животновода. Поразителен композиционно-семантический параллелизм, полное совпадение многих деталей содержания популярной и поныне киргизской народной песни «Оп-майда» со знаменитой «Песенкой работника», относимой египтологами к эпохе XVIII династии (XV в. до н. э.). Обе песни содержат поэтическое обращение к молотящим зерно быкам, и на фоне примечательно точной художественной аналогии резко выделяется несовпадение идеологически доминирующих моментов: египтянин напоминает быкам о том, что они работают на прокорм себе и своим владыкам (откуда и следует, что скот работникам не принадлежал); аналогичное напоминание киргиза в «Оп-майда» позволяет заключить, что рабочий скот принадлежал тем, кто возделывал землю.

Вызывают определенный интерес и пастушеские песни «Бекбекей», «Шырылдан»¹, которые «представляют собою наиболее архаические жанры, сохранившиеся в киргизском фольклоре»². Песни эти не являлись отражением только тотемистических верований, как полагала М. Богданова³, а, скорее всего, были своеобразным отражением уклада хозяйственной жизни, эстетическим воплощением трудовой деятельности кочевников, а также противопоставлением реальных возможностей человека таинственной силе. Правда, покорение природы только начиналось, и поэтому окончательное торжество человека над ней можно было рисовать лишь в символическом плане, что и нашло свое отражение в песнях «Бекбекей» и «Шырылдан».

Стихийно-материалистический взгляд вырабатывается у людей обычно без сознательного философствования, в самой практической деятельности. Он — не результат какой-то субъективной особенности людей, а их убеждение, складывающееся с неизбежностью в процессе многообразной исторической практики.

¹ «Народная лирика Киргизии». Фрунзе, 1962, стр. 15—19.

² М. Богданова. К вопросу о происхождении жанров киргизского фольклора. «Гр. Ин-та языка, литературы и истории Киргиз. ФАН СССР», вып. 1, 1945, стр. 87.

³ Там же.

Процесс труда направляют его результаты, конкретно-практическая цель, которая может быть поставлена лишь при условии более или менее адекватного отражения качественных особенностей орудий труда, трудовой деятельности, обусловленной рядом объективных факторов. Поэтому трудовой процесс явился первоосновой стихийно-материалистического мировосприятия, убежденности людей в том, что вне нас и независимо от нас существуют предметы и явления материального мира. Это и есть так называемый «наивный реализм», о котором говорится в современной философской литературе. Конечно, очень заманчиво указать на конкретное проявление наивно-реалистических, стихийно-материалистических идей в мировосприятии древних киргизов. Но эта задача, столь важная, покамест трудно осуществима.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ КИРГИЗСКОГО НАРОДА В XI—XVIII ВЕКАХ

Процесс заселения киргизами Тянь-Шаня можно рассматривать как продолжительный и непрерывный. Причем, в этом процессе намечается несколько этапов наиболее активного движения киргизов с Енисея в сторону Тянь-Шаня.

Проникновение киргизов из Енисейского бассейна на Тянь-Шань началось еще в период их временных успехов в борьбе с Уйгурским каганатом, т. е. в 40-х годах IX столетия. Оно в более интенсивной форме продолжалось и в последующий период. Можно допустить, что эта миграция была вызвана, отчасти, экономическими причинами, но главная — это тяжелые военные удары Чингиз-хана и его преемников, а позже — джунгарских ханов.

В рассматриваемый период как у кочевых племен Семиречья, так и у переселившихся на Тянь-Шань, начала складываться известная однородность социально-экономических отношений. Еще в VI—VIII вв. классовое деление киргизов выступало довольно отчетливо. Хотя значительная часть производителей и оставалась еще свободной, ее зависимость от феодализирующейся знати более явно определилась в XI—XII вв. Феодальные общественные отношения возникали и продолжали существовать в оболочке патриархально-родового быта. Своеобразной формы надстройка отвечала требованиям феодального строя только внешне, на деле же, по своим внутренним особенностям она целиком соответствовала интересам господствующего класса — в массах создавала иллюзию традиционного равенства. Естественно, что патриархально-родовой быт ревностно охранялся аристократией как удобное средство сглаживания антагонизма между оформляющимися классами. Такое своеобразие феодальных отношений в Киргизии придавало им патриархально-феодальный характер.

Постепенное упрочение феодальных отношений в киргизском обществе позволяло конгломерату многочисленных пле-

мен превратиться в новое этническое целое — народность, продукт длительного исторического процесса и различных этнических компонентов. Племенами, которые возглавляли этот сложный процесс, в силу ряда объективных условий выступили киргизские племена, от них и получила свое название новая народность. Процесс формирования киргизской народности в основном завершился к XVI веку.

К этому времени киргизы, ранее мигрировавшие в район Тянь-Шаня, уже составляют основное население этого района. В тяжелой борьбе с ойрото-калмыцким объединением они в XVII в. медленно отходят к Памиру. Оттесняя их, Джунгарское (ойрото-калмыцкое) государство захватывает Тянь-Шань. Но середина XVIII в. знаменуется полным разгромом Джунгарского государства под напором Цинской империи, и вторая половина XVIII в. — это эпоха возвращения киргизского народа на Тянь-Шань, в пределы нынешнего их расселения, может быть названа эпохой «обратного завоевания».

Основой хозяйственной жизни киргизов и в этот период оставалось скотоводство, что вытекало из природных особенностей местности. Как уже отмечалось выше, в условиях экстенсивного кочевого хозяйства частная собственность на скот влекла за собой частную собственность на землю. Скотоводческое хозяйство, как источник феодального дохода, явилось решающим стимулом для захвата пастбищных угодий и закрепления их в качестве частного владения за отдельными семьями, имевшими много скота. При кочевом укладе жизни непосредственный производитель, целиком лишенный скота, неминуемо был бы обречен на голодную смерть. Имея же некоторую собственность, он мог служить удобным объектом феодальной эксплуатации. Сохранение небольшого количества скота в собственности непосредственных производителей было в интересах их властителей, ибо, как отмечает К. Маркс, «могущество феодальных господ, как и всяких вообще суверенов, определялось не размерами их ренты, а числом подданных, а это последнее зависит от числа крестьян, ведущих самостоятельное хозяйство»¹.

Вообще киргизское общество в своем социально-экономическом укладе продолжало сохранять ряд глубоко архаичных черт. Архаичность производственных отношений неблагоприятно отражалась и на развитии духовной культуры. Да и миграция, связанная с бесконечными войнами, вынужденными кочевками в неблагоприятных условиях — все это не могло не задержать поступательного развития культуры енисейских

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 722.

киргизов. Более того, в их культуре намечался даже некоторый регресс.

К X—XI вв. енисейская система письма киргизов была утрачена¹. Хотя на протяжении нескольких последующих веков киргизы оставались, по существу, бесписьменным народом, исследователи располагают возможностью судить о некоторых чертах их духовной жизни: киргизский фольклор весьма богат, а эпическая традиция не имеет себе равных. «По своим грандиозным масштабам, — отмечает В. М. Жирмунский, — киргизский эпос превосходит все известные нам памятники мирового эпического творчества»².

Фольклор не только памятник истории и искусства народа, но также и источник, позволяющий изучать философские идеи различных социальных слоев, их политические устремления и убеждения. Киргизское устное творчество, как и творчество всех других народов, несло определенные, а иногда и весьма существенные, идеологические функции в процессе социального общения и отражало, правда, в довольно наивной форме, мирозерцание киргизов.

Сознанию киргизского народа в рассматриваемый период, как и прежде, было присуще сочетание двух противоречивых мировоззренческих начал: трезвый взгляд на мир, порожденный производственно-трудовой деятельностью людей, и религиозно-фантастические представления, вытекающие из их бессилия в борьбе со стихийными силами природы и общества.

Верования киргизов отличались синкретизмом, т. е. слиянием в одно целое представлений, разнородных по своему происхождению, но сросшихся до неразделимости. Среди них шаманизму принадлежит как бы особое место³. Имелась разнообразная совокупность шаманских обрядов, что находило свое отражение хотя бы в почитании огня («аллас тоо»). Однако обрядово-культурная сторона шаманизма у киргизов не составляла какого-то оформленного целого.

Была распространена и магия — неотъемлемый атрибут шаманизма. Как известно, магия — это вера в способность воздействовать на людей и окружающий мир при помощи

¹ См. И. А. Батманов. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности, стр. 11.

² В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас». «Киргизский героический эпос «Манас». Изд. АН СССР, стр. 85.

³ См.: Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Алма-Ата, Изд. АН Каз. ССР, 1962; см. также: С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа, стр. 16; А. Ю. Якубовский. Очерки из истории туркменского народа и Туркменистана в VIII—XIX вв. Ашхабад, 1954, стр. 63.

волшебной силы слов и таинственных предметов. В ней в какой-то мере осознается причинная связь ряда действий и явлений, но в причудливо-фантастической форме. Стремление к овладению силами природы при недостаточном еще познании ее и при отсутствии средств для её подчинения породило распространение магии. Маги навязывают действительности желаемое течение событий, как бы «приказывают» природе, заставляют внешние силы иллюзорно подчиниться субъективной воле. Стремясь к овладению «всемогущей» магией, киргизы, как и другие народы того времени, исходили из предположения, что с помощью средств, какие находятся в распоряжении человека, а также заклинаний можно достичь желаемого результата. Вследствие низкого уровня производства, сознание киргизов еще недостаточно глубоко проникло в объективность окружающего, и соответственно с этим они воспринимали мир так, как если бы его можно было произвольно изменять. Таким образом, идеология магии, несмотря на свою религиозную сущность, воплощает в себе поверье, что окружающий мир действительно может изменяться под влиянием субъективных усилий человека.

С развитием производительных сил и относительным усложнением общественных отношений появляются изменения и в религиозных взглядах киргизов. Вместе с тем, старые религиозные воззрения в преобразованном виде влещаются в новые системы верований. Это вполне естественно, ибо «религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии предание является великой консервативной силой»¹. Сохранение у киргизов на многие века пережитков первобытных форм религиозных верований, в частности религиозного культа животных и природы, обусловлено замедленным темпом общественного развития. Культ животных, основанный на вере в сверхъестественное родство, существующее между ними и определенной группой людей, ясно проглядывает в том, что названия некоторых племен (теперь уже не родов) носили тотемистический характер, будучи производными от наименований отдельных особей животного мира. Так, например, тотемом племени «бугу» (олень) был олень, почитаемый как родоначальник племени и символ его спаянности. Хотя олень и считался предком, родоначальником племени, но связь его с людьми не покоилась на сложной системе верований. Киргизы племени бугу, почитая в оленье своего мифического предка, в то же время охотились на него,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 679.

как на промыслового зверя. Это, по-видимому, свидетельствует об ослаблении тотемизма, проявившегося ранее в более яркой и устойчивой форме и утратившего свое былое значение. Но мировоззрение, в котором содержались отголоски тотемизма, продолжало существовать и в последующие столетия. В качестве примера можно привести тот факт, что киргизы даже в XIX в. почитали таких покровителей животного мира, как «Кайып», «Камбар-ата», «Зенги-баба», «Чолпон-ата», «Чычан-ата» «Ойсул-ата» и др.¹ Эти фантастические существа, с другой стороны, выступали уже не только как выразители тотемистических представлений, но и как покровители производства, особенно животноводства; укреплению веры в них, возможно, способствовали частые джуты.

Среди религиозных верований киргизов, наряду с элементами тотемизма сохранялись в несколько видоизмененной форме и фетишистские представления.

Так, кроме почитания деревьев² (некоторые их виды считались даже «священными»³) киргизы верили в помощь Огня, Воды и Земли. Указывая на это, Ф. Поярков писал: «Вода считается кара-киргизами самым священным предметом... Огонь менее священным»⁴. О соображениях, заставивших киргизов предпочитать Воду Огню, можно предположить следующее. В Енисейском бассейне, где тепло имело специфическую связь с многообразием проявлений жизни в природе, к Огню, как живительному началу, испытывали особый интерес. Другое дело в условиях Тянь-Шаня и вообще Средней Азии: здесь Вода как почитаемое начало ассоциируется с животворной силой. Она понимается как создающее ядро, всеобщая основа жизни (для растений необходима влага, для животных и человека — кровь, которая, по народному представлению, является не чем иным, как одним из состояний воды). То, что киргизы выводили первооснову жизни из числа

¹ См.: С. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов. «Тр. Ин-та языка, литературы и истории Киргиз. ФАН СССР», Фрунзе 1915. Интересное сообщение о пережитках тотемизма у киргизов XIX в. дает Ч. Валиханов. Он пишет: «Дикокаменные киргизы также считают предком своим красную собаку (кизил тайган): собственно — красная борзая собака» (Ч. Валиханов. Избр. произв., Алма-Ата, 1956, стр. 308).

² См.: Я. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 441; см. также С. М. Абрамзон. Этнограф. экспедиции в Киргиз. ССР, 1946—47 гг. «Изв. Всесоюз. геогр. о-ва», 1948, т. 80, вып. 4, стр. 378—380.

³ Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Пешек, 1899, стр. 33—34.

⁴ Там же, стр. 32.

эмпирически известных явлений, свидетельствует о стихийной тяге к естественному объяснению многих сторон жизни.

Некоторые исследователи преклонение киргизов перед Землей и Водой склонны рассматривать как почитание божества «Жер-Су» («Земля и Вода»)¹. Действительно, культ такого божества занимал место в религиозных верованиях некоторых народов, например, алтайцев². Но, по нашему мнению, несколько иначе обстоит дело у киргизов: они почитали Воду как творца жизни и начало производительное, а Землю — как прародительницу благ³. Этим предметам не приписывалось особенного, мистического значения.

Относящиеся к Воды и Земле верования можно, приблизительно, свести в две группы: одни восходят к представлению о Воды и Земле, как оплодотворяющих субстанциях, как «чистых», очищающих стихиях, другие относятся не к Воды и Земле вообще, а к конкретно-определенным почитаемым родникам и местностям. Представление о Земле, как о «чистой» стихии, нашло выражение в обыкновении клясться ее именем («жёр урсун»), что и было отражено во многих киргизских эпосах, в частности «Манасе».

Взгляд на воду, как на очищающую стихию («таза болсоң суудай бол, баарын жууп кетирген»), основан на очевидных и вполне реальных свойствах воды. Целебные действия родников, некоторых горных источников не менее очевидны. Об интерпретации воды, как оплодотворяющей силы, уже говорилось. Священными считались обычно те минеральные ключи и источники, которые обладали потенциальными возможностями.

Киргизы верили и в очищающую силу огня. «Огонь, — писал Ч. Валиханов, — имеет качество очистительное у киргизов (обряд очищения называется аласта)»⁴. Идея очищения была не исключительно религиозной. Прикосновением железа, раскаленного на огне, обеззараживали раны. Огонь считался также покровителем жилищ, домашним святилищем, «поэтому у киргизов невеста при вступлении в новое семейст-

¹ См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1940, стр. 176; см. также С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа, стр. 53.

² Н. В. Ангохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924, стр. 1.

³ Этот аспект проблемы обойден в статье Ю. Г. Петраша «Материалы о пережитках доисламских культов на Юге Киргизии». (См. «Философские вопросы атеизма». М. Изд. АН СССР, 1963, стр. 259—265). В своем исследовании Ю. Г. Петраш односторонне абсолютизирует характер религиозного восприятия действительности киргизами.

⁴ Ч. Валиханов. Избр. произв. Алма-Ата, 1958, стр. 152.

во должна была поклониться огню...»¹. Обычай предписывал воздерживаться и от передачи огня в другие жилища: считалось, что с ним переходило в чужой дом и благополучие. Киргизы клялись гневом огня. Многие болезни считались «гневом огня», и поэтому их пытались лечить огнем². Эти действия имели полурациональный и полумистический смысл.

Таким образом, старые формы религиозных представлений у киргизов сохранились и, отчасти, развились далее. Но к ним добавлялись новые, такие, как вера в духа предков. Теперь зооморфные представления о сверхъестественных силах дополнялись, а в некоторой степени даже заменялись антропоморфными. Среди антропоморфных представлений о духах значительное место принадлежит вере в «арвак» — «духа-покровителя семьи»³. Происхождение образа «арвака», очевидно, было связано с усилением процесса разложения родового единства и превращением отдельной семьи в относительно самостоятельную общественную единицу. Если прежде благополучие рода представлялось зависимым от предметов поклонения, связанных с животным миром и явлениями природы, то теперь об индивидуальной семье стал «заботиться» преимущественно дух предка. По образному выражению знатока русского фольклора В. П. Аникина, «культ семейных предков поглотил культ покровителя рода»⁴.

Хотя женщина занимала в племенной жизни киргизов не столь уже подчиненное место, как это традиционно принято считать, однако дух предков рисовался только в образе мужчины. Покровитель семьи, олицетворяющий ее благополучие, ассоциировался с умершим хозяином. Естественно, что его отношение к потомкам оценивалось как в общем благожелательное. Впрочем, его покровительство продолжалось лишь до тех пор, пока они строго соблюдали свои обязанности в отношении арвака. В противном случае он превращался из покровителя семьи в злейшего ее врага. Следует отметить, что некоторые из умерших, занимавших некогда высокое положение,

¹ Ч. Валиханов. Избр. произв., Алма-Ата, 1958, стр. 152; см. также стр. 177.

² Там же, стр. 153.

³ «У киргизов, — пишет Ч. Валиханов, — почитание арваков до сих пор во всей силе. Они в трудные минуты жизни призывают имя своих предков, как мусульмане своих святых. Всякую удачу приписывают покровительству арваков... В честь арваков приносят в жертвы разных животных, просят их о чем-нибудь...» (Чокан Валиханов. Избр. произв., Алма-Ата, 1958, стр. 149). По этому вопросу см. также: Абрамзон. Указ. соч., стр. 53.

⁴ В. П. Аникин. Русская народная сказка, Учпедгиз, 1959, стр. 126.

оставляли после себя особую память в потомстве и с течением времени могли превратиться в покровителей целого племени. Здесь налицо стремление родовой аристократии приспособить идеологию духа предков к своим социальным запросам. Как известно, культ предков возникает еще в недрах родового строя, но с появлением классового общества и усилением социального антагонизма господствующая верхушка использовала эту форму культа как орудие укрепления эксплуататорского строя.

Хотя вера в духа предков выступала как форма религиозных идей, но в культе арвака немаловажное место занимала этническая сторона. Она была тесно связана с патриархальным семейным укладом, с идеей беспрекословного подчинения младших старшим, которые располагали традиционным авторитетом благодаря преклонному возрасту и своим личным качествам. Здесь чрезвычайно трудно отделить собственно религиозные моменты от моральных устоев патриархально-родовой жизни, сохранявшихся еще на протяжении нескольких столетий.

У киргизов представления об арваке частично смешивались с представлениями о других добрых и злых духах, которые в отличие от строго индивидуализированных духов предков выступали лишь как носители доброго и злого начала и имели прозвища. Так, например, существовало поверье о добром духе — Бак (дословно «счастье»). От него якобы зависело счастье человека (здесь под «счастьем» подразумеваются только земные блага).

Имя Бака и понятие о нем не имеют своим источником предания о какой-то личности, это, скорее объединение сложившихся за продолжительный период времени религиозных представлений об иррациональных причинах, якобы способствовавших физическому благополучию и духовному благосостоянию людей. Покровителем молодых людей (особенно в период военных столкновений) считался дух Шаймерден. К числу добрых духов относили и «Кыдыр-ата»¹, который будто бы мог принимать облик и человека («один из семи человек — Кыдыр» — «жети кишинин бири Кыдыр»), и бес-телесного существа.

¹ Некоторые ученые-этнографы неправомерно отождествляют духа Кыдыра мусульманским странствующим святым Хызром (См. С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа, стр. 52; А. Чукубаев. Кыргызстандагы атеизмдин тарыхынан. Фрунзе, Киргизгосиздат, 1962, стр. 7). Вера в Хизра-святого, который искал и обрел бессмертие, помощника всех странствующих и находящихся в беде, распространилась среди киргизов сравнительно поздно — почти во второй половине XIX в.

Добрые духи, согласно народному поверью, всегда защищают человека от бед, несчастий, болезней и смерти, предупреждая, охраняя и даже указывая средства, как избавиться от действий злых духов. Вообще добрые духи всегда выступают хранителями человека, защищающими его от посягательств злых духов. Но добрые духи не в силах совершенно одолеть злых.

Величайшее наслаждение злых духов, среди которых самыми опасными считались «азгырма», «албарсты», — нарушить порядок жизни и смутить спокойствие людей. Они приносят человеку душевное беспокойство, телесные страдания и даже смерть; они любят зло не само по себе, а любят причину его и постоянно держат человека в страхе. Таким образом, злые духи по своей природе не могут стать милостивыми, но можно ослабить их вредное влияние; сам человек в силах одолеть злых духов в борьбе (мольбам и просьбам они не внемлют). Эта идея о мощи человека в борьбе со сверхчувственными существами достойна внимания, хотя бы потому, что люди в прошлом относились к злым духам с суеверным страхом.

Должно отметить, что добрые и злые духи совершенно не участвовали в происхождении вещей, они свою деятельность проявляют только по завершении устройства мира. И вообще сфера их действий всецело ограничена земным существованием человека. Киргизы приписывали злым духам способность оказывать лишь физическое воздействие, а не влиять на духовный мир личности. Сам мир духов являлся, отчасти, копией земного мира, и в этом смысле носил социоморфный характер. Говоря об образах злых духов, по представлениям киргизов, Ф. Поярков писал, что «кара-киргизы приписывают им такое же административное устройство, какое имеют люди на земле»¹. Такая дифференциация духов не сопровождалась их иерархической субординацией.

Хотя и не было строго регламентированной иерархии духов, но своеобразный «верховный» дух (божество) существовал в лице «Теңира». Если раньше Теңир почитался, главным образом, как конкретное явление, т. е. Небо (наряду с Водой и Землей), то теперь он выступал как безликое существо, превращаясь из видимого чувственно-конкретного неба в невидимое и абстрактное. В связи с этим трудно согласиться с мнением Ч. Валиханова, когда он пишет, что «Небо (теңгри),

¹ Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Пишпек, 1899.

хотя впоследствии и олицетворялось, но никогда не было богом»¹. Нам кажется, что Теңир (термин, который можно писать с прописной буквы) в сознании киргизов выступал в качестве божества, не имеющего характера ни монолатрии (единопочитания), ни монотеизма, и не обладающего всеислием. Сущность понятия «Теңир» не содержала в себе представления о едином, всеобъемлющем божественном начале², но тем не менее была первым этапом на пути к его формированию. Теңир, наверное, казался людям настолько далеким и возвышенным, что не было создано соответствующего культа каких-либо символических его изображений; он был недоступен для людей и удален от них на неизмеримое расстояние. Вертикальное деление небес, которое отражало скорее религиозную иерархию, чем восприятие субординации явлений природы, отсутствовало у киргизов.

Преимущественными чертами существования и господства Теңира являются любовь и благодетельность («Пусть благословит Теңир» — «Теңирим жалгасын»). Поэтому он не считался виновником человеческих бедствий, ответственность за которые всецело возлагалась на злых духов. Благополучие человека обуславливается не служением Теңиру, а умением угождать добрым духам и справляться со злыми. Оттого и внимание киргизов, как можно предположить, было занято не столько Теңиром, сколько духами.

Итак, целый ряд религиозных понятий киргизов был исполнен реалистического содержания. В почитании предметов культа проявлялась конкретность их мышления. Однако такая конкретность иногда почти исчезает, заслоняясь сугубо отвлеченными религиозными представлениями, например, засилем астрологических суеверий.

Киргизы исходили из мысли о возможности непосредственного воздействия небесных светил на все проявления земной жизни, включая и человека. При этом воздействие небесных светил на земную жизнь понималось то как физическое, то как астральное. Так, предполагалось, что звезда определяет судьбу человека. На небе загорается звезда, которая светит пока человек живет. Как только звезда какого-либо человека падает — он умирает. Отсюда и составлялось убеждение, что каждый человек рождается под известной звездой. Счастливого человека, покровительствуемого судьбой, киргизы называ-

¹ Ч. Валиханов. Избр. произв., Алма-Ата, 1958, стр. 148.

² Каким обладало, например, древнеиранское божество Ахур-Мазд.

ли «человеком со звездой» («жылдызы бар киши») ¹. Но различные звезды (иногда и созвездия) влияют на жизнь только отдельных людей, но не рода, племени или даже семьи. Таинственный смысл имел и порядок небесных звезд, их движения и изменения. По звездам в большинстве случаев предсказывали будущее.

Почему звездам приписывалось больше таинственной силы, нежели таким предметам природы как Земля, Вода?

Люди сравнительно легче устанавливают и осознают, пусть весьма неполно и приблизительно, свои реальные отношения с теми предметами и явлениями, с которыми непосредственно соприкасаются в ходе своей практической деятельности. По мере того, как они постепенно овладевали свойствами некоторых земных явлений природы, то и их воззрения в какой-то мере лишались иллюзорного, таинственного. Таковы представления киргизов о Воде и Земле. Другое дело — явления небесной сферы. Достоверные данные о небесных светилах по существу отсутствовали. И, безусловно, явления космического мира вызывали больше благоговейного поклонения сравнительно с привычными земными явлениями. Таким образом, относительно правильное отражение действительности возникало там, где имело место непосредственно практическое общение человека с явлениями и вещами: люди имели возможность познавать их свойства и качества. Фантастические представления преобладали за пределами преобразующего действительность трудового опыта.

Мы должны осветить еще один вопрос, касающийся религиозных верований киргизов. Это вопрос о вере в существование загробного мира.

Развитие культа мертвых (предков) свидетельствует о постепенном укреплении веры в загробное бытие. Такая вера исходила из мысли, что поток индивидуальной жизни после смерти находит продолжение в потустороннем существовании. Это и есть четкое раздвоение мира на посюсторонний и потусторонний, на земной и неземной. Представления киргизов о душе, по-видимому, имели чувственно-конкретный оттенок. Они, в частности, полагали, что душа связана с дыханием. Поэтому во время болезни человека шаманы дышат в рот больного, стараясь либо исцелить его душу, либо вдохнуть в него новую. Но в то же время киргизам чужда мысль о за-

¹ См.: Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Изд. АН Каз. ССР, 1961, стр. 478.

гробной жизни, основанной на радости и блаженстве. Для них «мир тьмы» («карангы дүйнө») — репрезентация потустороннего мира. Свет — атрибут земной жизни, но отнюдь не подземного царства, он нужен только для живых, но не для умерших. Посмертное существование полно тьмы, печали, подземные обитатели не могут вести «светлый» образ жизни, хотя они и могут повлиять на судьбы «земных» людей. Теперь погребальные обряды производились уже не исключительно с целью облегчить покойнику загробную жизнь: его стремились умиловить, чтобы он не вредил живущим. Что касается посмертной судьбы человека, теперь стала преобладать мысль, будто потустороннее бытие стоит в связи не только с социальным положением умершего, но и с выполнением им определенных правил в земной жизни. Как уже отмечалось выше, в более ранний период киргизы не верили, что спасение на том свете зависит от соблюдения установленной системы культа.

В киргизском патриархально-феодальном обществе, где эксплуатация трудящихся масс была завуалирована, не было особо острой нужды в сугубо теологическом учении о загробном воздаянии, призванном утешить или утешить угнетенных. Более того, религия у киргизов не получила ярко выраженной функции иллюзорно-духовной связи между классами эксплуататоров и эксплуатируемых. Иллюзия подобной связи более или менее успешно создавалась родовой идеологией. Функции освящения устоев социально-политического порядка преимущественно выполнялись патриархально-родовой системой воззрений, и религиозному олицетворению господствующих общественных сил не придавалось большого значения, хотя некоторые религиозные образы приобретали определенную социальную атрибуцию. Отсюда ясно, почему олицетворению сил природы, занимающему ведущую роль в религиозных представлениях древних киргизов, отводилось едва ли не центральное место и в верованиях киргизов несколько более позднего периода.

У киргизов, как и у ацтеков¹, например, этические нормы и духовное совершенствование входили в сферу социальных обычаев, и поэтому не было и твердо установленной системы приемов, средств и методов воздействия на сознание людей в процессе религиозного культа.

¹ См.: Дж. Вайян. История ацтеков. М., Изд-во ин. лит-ры, 1949, стр. 129.

* * *

Религиозная вера — одна и, пожалуй, доминирующая сторона мировоззрения киргизского народа той эпохи. Другую его сторону составляет совокупность эмпирических знаний и стихийно-материалистических представлений. Наличие двух мировоззренческих начал обусловлено инициальной характеристикой отношений между человеком и природой. Эти отношения, установившиеся с древних времен, всегда имели двойной характер: господство всемогущей природы над человеком, с одной стороны, и с другой — воздействие на природу, которое человек стремился осуществлять, пусть даже в формах ограниченных и несовершенных.

Процесс трудовой деятельности, предполагая целенаправленное воздействие человека на окружающую действительность, между субъектом, орудием и объектом труда характеризуется познанием их свойств. Благодаря этому, знания об отдельных явлениях природы, порожденные производственными потребностями жизни, со временем все более и более рационализировались, очищаясь от толкований, которые еще не выходили за рамки магических представлений. Развитие рациональных знаний шло крайне медленно, но так или иначе реальное господство человека над природой шаг за шагом росло. А человек, как известно, не поклоняется тем явлениям, которые он уже рационально осознал.

Среди знаний киргизов об окружающем преобладающее место принадлежало сведениям астрономического, географического и зоологического характера. Развитие такого рода сведений непосредственно вытекает из уклада жизни кочевников, им приходилось постоянно учитывать и предвидеть смену времен года, наступления благоприятных и неблагоприятных условий для ведения скотоводства¹. Накопление положительного опыта и способность к обобщению, к зачаточной систематизации наблюдаемых фактов подтверждаются знаниями киргизов и в области географии.

Астрономические представления киргизов отличались достаточной четкостью там, где они служили отправной точкой для хронологии. Наблюдения за движением небесных тел и простые расчеты, связанные с календарными вычислениями, не могли не оставить рационализирующий след в их созна-

¹ Аналогичное положение наблюдается у казахов (см. Х. Багишев. Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве. Алма-Ата, Изд. АН Каз. ССР, 1949).

в киргизском календаре

нии. Киргизский календарь, основанный на системе двенадцатилетних циклов, был сравнительно точен. «Этот цикл,— говорится в одном из современных источников,— как собственное изобретение киргизов, может быть единственным, упоминаемое историей, заслуживает особого внимания»¹. Эта мысль подкрепляется позднейшими исследованиями С. М. Абрамзона². Согласно данным китайских летописей, счет времени в цикле определялся луной или лунными фазами.

Киргизы обладали знаниями, обобщенными по аналогии, которые были достаточны для определения перемены погоды и наступления времени года. Существовала определенная категория людей, называемых «эсепчи» (дословно «вычислители»), предсказывающих погоду по ряду примет (по особенностям восхода и захода солнца, по положению планет, по поведению животных и изменениям растительного покрова). С современной точки зрения, эти предсказатели принципиально отличались от представителей иррационального начала, к которым можно отнести «предсказателей» будущего по бараньей лопатке — «далычи», прорицателей, гадавших на 41 камешке — «төлгөчү». Эсепчи в период господства религиозной идеологии выступали как носители необходимого звена житейской мудрости³. Их предположительные суждения, построенные в основном на эмпирических наблюдениях, обобщаемых из поколения в поколение, в большей части подтверждались на деле, поэтому к их советам народ прислушивался очень внимательно. В одном из арабских источников, относящемся к средним векам, говорится: «Среди киргизов есть человек из простых людей, который прозывается Фагинун. Его зовут каждый год в определенный день..., у него спрашивают о всех событиях, которые должны произойти в этом году, и он сообщает о том, будет ли урожай или неурожай, о дожде, засухе и прочем, и они верят, что то (что он говорит) правда»⁴. Из числа эсепчи позднейшего периода выделялись Калча из рода саруу и Айбаш из племени солто. Но наибольшую популярность завоевал эсепчи Манак из

¹ Цит. по выступлению А. Х. Маргулана на научной сессии по этногенезу киргизского народа. «Тр. Киргизской археолого-этнографической экспедиции», III. Фрунзе. Изд. АН Киргиз. ССР, 1959, стр. 180—181.

² См.: С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа, стр. 16.

³ См.: С. М. Абрамзон. Черты военной организации и техники у киргизов. «Тр. Ин-та языка, литературы и истории», вып. 1, 1955, Фрунзе, стр. 171.

⁴ Извлечение из «Таба и аль-Хайван» Шарафа-аз-Заман Тазира аль-Мервезе. См.: Фонды Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР, инв. № 1820 («арабские источники»), стр. 42—43.

племени бугу. Он сумел предсказать особенности течения зимы по движению летних туч, а по движению зимних облаков — изменение климата в летние месяцы. Само собой разумеется, что киргизские эсепчи не могли дать причинного объяснения наблюдаемым фактам, а только по аналогии фиксировали их, отмечая взаимосвязь периодически сменяющихся друг друга явлений. Установление ими постоянной связи могло явиться лишь началом познания причинной зависимости. Надо также учесть, что в ряде случаев непонимание внутренней сущности явления приводило некоторых, наименее популярных, эсепчи к совершенно ошибочным предположениям.

Знания киргизов в области живой природы составляли важный элемент их мировоззрения. Особенно сильное впечатление производят их сведения в области прикладной ботаники: им были известны полезные свойства сотен видов кустарников, трав. Не хуже они знали повадки диких животных. «Особой, можно сказать, виртуозности достигли киргизы в распознавании различных видов и подвидов хищных птиц, используемых ими для охоты»¹.

В быту киргизов, как и любого народа без исключения, традиция борьбы с болезнями при помощи стихийно-рациональных средств занимала большое место. Заметное развитие получило лечение переломов и вывихов. С этим, видимо, связаны богатые анатомические познания киргизов. Вообще они относились с особым уважением к искусству лечения, сохранения здоровья. Не случайно система жизненных ценностей, которая нашла отражение в киргизской поговорке, строилась на основе такого размещения: 1 — «здоровье», 2 — «хорошая жена» и 3 — «богатство» («Биринчи байлык — ден соолук, экинчи байлык — ак жоолук, үчүнчү байлык — беш соолук»).

В основе эмпирических медицинских представлений киргизов лежала своеобразная идея о дуальности человеческого организма. Согласно этой идее, процессы, протекающие в человеческом организме, зависят от сочетания определенного количества теплого и холодного начал. Это — не удвоение человеческого организма, не предположение существования наряду с естественными жизненными стихиями и таинственных ирреальных начал. Холодное и теплое начала — вполне реальные и сами по себе положительные акциденции (они не имеют ничего общего с такими элементами средневековой алхимии, как холодный — теплый, влажный — сухой). При

² С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа, стр. 65.

этом подчеркивается как их противоположность, антитетичность, так и их взаимосвязь, более того их зависимость друг от друга. Такой взгляд по существу своему наивно-материалистичен и стихийно приближается к диалектическому пониманию человеческого организма как связанного и противоположного в своем единстве целого. С другой стороны, такая идея дуальности в какой-то степени имела иррелигиозный смысл.

Болезни человеческого организма объяснялись нарушением нормального соотношения теплого и холодного начал. Подобные нарушения могут быть вызваны разнообразнейшими причинами, связанными как с физическим, так и с психическим состоянием человеческого организма.

В зависимости от того, какое начало — теплое или холодное в организме преобладает, болезнь может быть или «горячей» или «холодной». Задачей лечения признавалось восстановление нарушенной пропорции между холодным и теплым началами. Выдвигая принцип «подобное лечится подобным», лекари («дарымчы» и «тамырчы») всю пищу делили на «горячительную» («ысылык») и на «прохладительную» («сууктук»). Если болезнь «горячая» (т. е. связанная с подъемом температуры) рекомендовалось усилить в организме холодное начало и, наоборот, если болезнь «холодная» — усилить горячее, или теплое начало. Предполагалось, что организм должен вернуться к здоровому состоянию при равномерном соотношении двух начал, которое достигалось путем определения больному соответствующей диеты. Такой образ лечебных действий был примитивным и наивным. Но в философском аспекте вызывает интерес мысль о человеческом организме как о сочетании двух начал — теплого и холодного. Исходя из этой своеобразной идеи дуальности, киргизы причину физических и душевных изменений организма сводили к вполне естественным факторам. При этом нередко отрицалось вмешательство сверхъестественных сил. Конечно, в области народной медицины к рациональным средствам лечения примешивались (если не всегда, то в отдельных случаях) приемы катартической магии. Но это не мешает народной медицине киргизов оставаться рациональной в своей основе, ибо она представляла попытку суммировать определенный положительный опыт, накопленный на протяжении столетий. Сказанное относится и к другим элементам народных знаний, которые, будучи частично затемненными религиозными представлениями, однако, не сводятся к ним целиком: здесь преобладало рациональное зерно, плод многовекового стихийного опыта.

Естественно, что, имея в своем распоряжении крайне скудные знания, народные массы в объяснении многих явлений действительности нередко заблуждались. В их общих представлениях об окружающем было много ошибочного и даже фантастического. Однако, как известно, не все ошибочные представления являются религиозными. Так, например, имелось много ошибочных или сомнительных примет, на основании которых пытались судить о погоде, урожае, о животных и т. д., — приметы, в которых ничего религиозного нет. Что касается фантастических представлений, то для того, чтобы превратиться в религиозные, они должны найти выражение в совокупности общезвестных отношений, связанных с верой в мощь ирреальных сил.

Материализм, как отмечалось выше, имеет практическую основу¹, заключающуюся в производственно-трудовой деятельности. Эта основа объективно подводит людей к здравому взгляду на мир. Но она, само по себе, недостаточна еще для формирования ясно выраженного материалистического мировоззрения, не только сознательного, но и даже стихийного. Для формирования такого мировоззрения необходимо, чтобы материально-практическая основа дополнялась духовной, проявляющейся в сумме обобщенных знаний. В условиях патриархально-феодальной Киргизии эта вторая основа существовала лишь в зачаточной форме. Но и она, в определенной степени, способствовала формированию зародыша материалистических идей. Они, в свою очередь, стимулировали возникновение произведений иррелигиозного звучания, что видно из содержания многих киргизских сказок.

Киргизской народной сказке специфически присущ индифферентизм к религиозной проблематике и подчеркнутое уважительное отношение к мощи «ума». Афоризм «умный побеждает сильного: сильный победит одного, умный — тысячу» завершает сказку, повествующую о победе умного бедняка над враждебными ему дикими животными и великанами, причем последние персонафицируют не только тупую силу, но нечто сверхъестественное, органически чуждое миру житейского опыта². Возможно, что здесь косвенно отображен процесс высвобождения от пережитков тотемистических верований; в этом смысле «мотив ума» (выделяются черты практической сметки, хитроумия, здорового критицизма) можно рассматривать как изначально атеистический. Эта

¹ Этот не совсем удачный термин применяется нами в силу отсутствия более подходящих вариантов.

² Киргиз эл жомоктору. Кыргызмамбас, Фрунзе, 1956, стр. 17.

характеристика «мотива ума» возрождается и приобретает антиклерикальную направленность в сказке «Койлубай». Философски существенно, что жертвы проделок Койлубая — это жертвы собственных суеверий, а ум Койлубая аналитически обнажает абсурд суеверия, его несоответствие логике вещей.

В этой сказке чувствуется искренний восторг перед мощью человека, преодолевающего своей волей все трудности, которые ставят на его пути враждебные силы.

Во многих киргизских сказках интерес к реальному преобладает над всем остальным, а фантастика, как зачастую и вся сказочная условность, занимает второстепенное место. В них явственно ощутимы зародыши свободного умозрения и атеистические тенденции. С этой точки зрения наибольший интерес вызывает сказка о «Богe и черном быке». Концентрированным выражением идей этой сказки может служить следующий диалог: «По своему росту бог может ли сравниться с нашим быком?» — вопрошает сын. «Не сравни нечистоплотного бога с нашим любимым быком»¹, — отвечает мать-старуха. Здесь сарказм вытесняет веру. Этот мотив богоборчества перерастает в неприкрытый атеизм в другой сказке — о «Киргизе, избивающем бога»². Здесь бог рисуется как владыка, враждебный массам. Ирония, а чаще всего пренебрежение к богу пронизывают и многие другие сказки.

Трудящимся приходилось сопротивляться не только натиску непокоренных сил природы, но и гнету эксплуататоров. Однако массы не мирились с вечной несправедливостью социального строя. Рисуя воображаемые средства расправы с угнетателями, киргизские сказки («Марике», «Джэеренче чечен и Акыл-Карачач») отразили народные представления о возможности положить конец социальному злу. В этих сказках сильно стремление преодолеть сопротивление жизненных условий, вдохновить человека на борьбу за осуществление мечты о лучшем будущем.

Высвобождение «мировоззренческой» фантастики киргизского народа от элементов искаженного отражения действительности, от слепого преклонения перед таинственными силами можно проиллюстрировать и на примере эпосов — замечательных повествований о чаяниях народа, воинской доблести, верной любви и крупнейших исторических событий, оставивших след в народной памяти и художественно обобщенных.

¹ Рукон. фонд. Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР, инв. № 787, стр. 118.

² Там же, инв. № 294, стр. 9

В прошлом распространенное среди киргизского народа и связанное с древнейшими анимистическими представлениями и антропоморфизацией явлений природы почитание «священных мест» получило отражение в эпосе «Эр-Тоштюк». Как предполагают, его фабула восходит к недошедшему до нас древнему киргизскому мифу о подземном царстве демонических существ. Традиционно связанный с этим мифологическим представлением сюжет — герой проникает к обитателям потустороннего мира — заключает в себе не менее традиционное противопоставление реального ирреальному. Однако философско-этический аспект эпоса оригинален: герою противостоит персонафицированное ирреальное зло, магическая преграда на пути человеческих стремлений. Сила сверхъестественного зла в том, что оно внушает страх; доблесть, ум Эр-Тоштюка — определяющее условие его конечной победы над магами и демонами. «Эр-Тоштюк» и другие сказания о богатырях, сражающихся с чудовищами и совершающих иные подвиги, содержат в себе проповедь активного отношения к действительности, идею о величии человека. В историко-философском отношении «Эр-Тоштюк» может быть сопоставлен с другим эпосом — «Коджожаш», сюжетную основу которого составляет смертельная борьба человека с магической силой, антропоморфически воплощенной в образе дикой козы — Кайберен. Охотник Коджожаш и Кайберен — олицетворение двух противоборствующих начал: растущей мощи человека и слабеющей власти тотемистического звериного божества, некогда всемогущего покровителя рода. В поэме повествуется не о покорности человека таинственным силам природы, а о его победе над ними, что является отражением растущей в человеке разумной активности против стихийных процессов мира. Рельефно выделяется свободомыслие Коджожаша и его сына, отличающихся своим скептическим отношением к миру магических существ. Их скептицизм граничит порою с полным отрицанием сверхъестественного.

И в «Эр-Тоштюке» и в «Коджожаше» преобладает интерес к неведомому, еще не познанному, но это неизвестное при всей его таинственности понимается не как нечто призрачное, потустороннее и недоступное, а как вполне реальный мир, заманчивость которого как раз и состоит в его возможной, хотя и трудной постижимости.

Определенный интерес представляют зачатки философско-этико-эстетических мотивов, нашедших свое более или менее полное отражение в таких лиро-эпических поэмах, как «Олджобай и Кишимджан», «Сарынджи-Бокой». В этих сказа-

0-Эпос

ниях воплотились нравственно-семейные идеалы человека-идеалы, которые противоречили существующим порядкам вещей.

Вопреки распространенному в то время представлению о благородстве как врожденном качестве знатных по роду и состоянию лиро-эпические поэмы утверждают, что истинное благородство ничего общего не имеет с чванством, родовитостью, высоким саном и положением; оно связано прежде всего с бескорыстием, стремлением принести избавление от зла и несправедливости, помочь людям, оно чуждо мстительности, зависти, вероломству, коварству.

В «Олджобас и Кишимджане», «Сарынжи-Бокое» главенствующее место занимает повествование о судьбе женщины в социальных условиях той эпохи. В изображении весьма важной области этических проблем — отношения к женщине — до полного торжества над патриархально-феодальными традициями было еще далеко, но сказания как бы предвидят это торжество, воспевают его.

Эпосы характеризуют прекрасное как высокое достоинство человеческой личности. Вместе с тем, множество характеристик говорит о гармоническом единстве физической и духовной, внешней и внутренней красоты человека. Верность в любви рассматривалась как высшее проявление эстетически прекрасного, а отношение к женщине как носительнице красоты, как высшему ее воплощению представлено с особой полнотой.

Духовные ценности рассматриваемой эпохи выражены, главным образом, в художественно-поэтическом мышлении народа, нашедшем воплощение в эпосе «Манас». Будучи, по словам В. В. Радлова, «поэтическим отражением всей жизни и всех стремлений народа»¹ и в 16 раз превосходя объемом «Илиаду», «Манас» поистине энциклопедичен, как это неоднократно (начиная с 1856 г.) отмечали исследователи, изучающие этнографический, филологический, исторический и философский материал, который содержится в эпическом цикле «Манас» — «Семетей» — «Сейтек». «Манас», — пишет Ч. Валиханов, — есть энциклопедическое собрание всех киргизских мифов, сказок, преданий, приведенное к одному времени и сгруппированное около одного лица — богатыря Манаса... Образ жизни, обычаи, нравы, география, религиозные и медицинские познания киргизов и международные отношения их

¹ В. В. Радлов. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. 5, СПб., 1885, стр. XII.

нашли себе выражение в этой огромной эпопее»¹. Ч. Валиханов относит время формирования эпоса к концу XIV и XV—XVI вв. А. Н. Бернштам предполагает, что древнейшие части «Манаса» слагались в IX в., считая прообразом Манаса вождя киргизов Яглакар-хана². Но А. Н. Бернштам и те исследователи, которые в ущерб изучению эпоса «Манас» как памятника народных дум, чрезмерно увлекались отысканием исторических фактов, положенных в основу того или иного события, в большинстве случаев приходят к недостаточно достоверным предположениям³. Тем не менее, попытки найти в эпосе отзвуки исторических событий не могут считаться делом безнадежным. Очевидно, прав В. М. Жирмунский, когда отмечает, что в сложном составе эпоса «Манас» можно различить по крайней мере три основных слоя. «Древнейший, доисторический, восходит к арханческому типу богатырской сказки со значительным преобладанием сказочно-мифологической фантастики и не может быть прикреплен к определенным датам: в широких рамках он относится к VI—XIV вв... Второй слой, исторический, по преимуществу связанный с реальным историческим фоном калмыцких войн, датируется XV—XVII вв. В эту эпоху определилась основная историко-политическая тема эпоса — борьба киргизов с калмыками и китайцами и роль Манаса как вождя киргизов в этой борьбе... Последний, наиболее поздний слой, с XVII по XIX век, определил собой мусульманизацию эпоса»⁴.

Двухтысячелетняя история киргизского народа знала немало мирных лет. Упорная борьба против иноземных завоевателей вплоть до самого присоединения Киргизии к России пронизывала мироощущение киргизов и вполне естественно, что в эпосах воплощены патриотические стремления киргизского народа, зародившиеся и укреплявшиеся в борьбе с внешними врагами.

В эпосе «Эр-Табылды» примечательна апология мирных

¹ Ч. Валиханов. Избр. произв. Алма-Ата, 1953, стр. 112.

² См.: А. Н. Бернштам. Историческое прошлое киргизского народа. Фрунзе, 1942, стр. 11—12; его же. Эпоха возникновения великого киргизского героического эпоса «Манас». Литературно-художественный альманах «Киргизстан», Фрунзе, 1946, стр. 145—148; его же. «Манас», «Вечерний Ленинград», 2 марта 1946 г., № 52 (68), стр. 3; его же. Архитектурные памятники Киргизии. М.—Л., 1950, стр. 26, 107.

³ Вообще попытка А. Н. Бернштама считать прообразом Манаса Яглакар-хана, встретила такую основательную критику со стороны С. Е. Малова, что сейчас эта версия больше не обсуждается.

⁴ В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас», «Киргизский героический эпос «Манас», М. Изд. АН СССР, 1961, стр. 166—167.

отношений с соседними народами; война и военные доблести этически оправданы, если порождены необходимостью защищаться. Главный герой поэмы — Эр-Табылды духовно близок народу, принимает к сердцу страдания обездоленных. В процессе развертывания сюжета, поэмы сторонники Эр-Табылды в конце концов, после труднейших испытаний, достигают своей цели — побеждают иноземных врагов, и измученный киргизский народ обретает счастье и мир.

Идея борьбы с захватчиками доминирует и в эпосе «Курманбек», герой которого вступает в сражение с врагами во имя того, чтобы народ мог мирно трудиться. Курманбек умирает, но его справедливое дело — освобождение от иноземного ига — успешно завершают его сподвижники.

Развитие народной исторически-прогрессивной идеи объединения киргизских племен в период иноземного владычества нашло яркое отражение в эпосе «Манас». Образ Манаса, главного героя эпоса, поэтически воссоединяет в себе черты защитника своего рода и защитника киргизов, их суверенной национальной общности уже надродового, префеодалного порядка. Деятельность Манаса символизирует идею объединения для защиты от иноземных врагов. После смерти Манаса киргизская государственность страдает от междоусобиц; мотив преодоления усобиц громко звучит в «Семетее» и «Сейтеке», продолжающих «Манас» эпических поэм¹.

Хотя в эпосе проступают очертания древнейших представлений о родине, как о своем племени, но все же Манас и его соратники направляют свои усилия на защиту территориально очерченной родины, «родной земли». Здесь следует подчеркнуть, что эпосы в той форме, в которой они нам известны, в ряде отношений являются собой продукт позднейших «обработок» первичного варианта. В устах сказителей различных поколений эпос претерпевал определенные изменения как в стилистическом, так и в идеологическом аспектах: отдельные элементы эпического повествования выдвигались на передний план, отвечая требованиям времени, другие уходили в тень. Разумеется, идея территориальной формы родины усиленно пропагандировалась в XVIII в., в эпоху «об-

¹ Правда, в некоторых версиях эпоса «Манас» имеет место попытка придать борьбе с иноземными захватчиками религиозную окраску, а мотив объединения киргизских племен заменить мотивом объединения тюркских народов. (Более подробно о феодализации и исламизации позднейших версий эпоса см. Б. Юнусалиев. Об опыте создания сводного варианта эпоса «Манас», «Киргизский героический эпос «Манас». М. Изд. АН СССР, 1961, стр. 282—297).

ратного завоевания» родных кочевий киргизами; тем не менее, есть все основания полагать, что территориальный признак был присущ идее Родины уже в первоисточнике «Манаса».

Отношение к народу в «Манасе» — один из важнейших критериев этической оценки поступков отдельных лиц. Отрицательные персонажи сознательно противопоставляют себя народу, выражают к нему недоверие и презрение, стараются приуменьшить его значение в общественной жизни. Такие персонажи рисуются обреченными на гибель. Вообще, образы ханов-деспотов в «Манасе» наделяются чертами, типичными для феодалов, далеких от мироощущения простого человека, враждебных ему социально и отвратительных лично. В эпосе больше уважается обретенная с годами мудрость, нежели сила феодальных сюзеренов; нормы, установленные собранием аксакалов, обязательны для всего народа.

Прогрессирующие успехи эксплуатируемых масс с господствующими классами, иногда сопровождавшейся временными, частичными победами, поддерживали убеждение трудового народа в том, что возможность установления лучшей жизни существует. Это важное историческое обстоятельство нашло своеобразное отражение в эпосе «Манас» и, особенно, в его последней части — «Сейтеке», где в специфически фантастических формах с особой остротой выражены устремления народа, его мечты, желания надежды. Примечательно, что во времена Сейтека, внука Манаса, «наступает счастливая пора, все старые нищенки питаются курдючным салом, а бедняки кочуют по цветущим джайлоо». Здесь намечается утопический взгляд на будущее.

Прошедший «длинный путь развития — от первобытного мифа до монументальной эпопеи»¹, «Манас» в устах сказителей различных поколений претерпевал изменения и в философском аспекте. Можно полагать, что идейная эволюция эпоса шла в двух направлениях: с одной стороны — в нем сохраняются и обогащаются мотивы мировоззрения, имеющего своим истоком «наивный реализм», с другой же — прогрессирует влияние религиозной идеологии. Но все же ортодоксальная вера в существование сверхъестественных сил не является беспредельно преобладающим элементом в эпосе: в нем господствует монументальный реализм. Герои эпоса не есть существа, обладающие мистическими силами. Если и изображаются необычайные поступки и сверхъестественная сила не-

¹ П. Н. Берков. Алтайский эпос и «Манас». «Киргизский героический эпос Манас», М. Изд. АН СССР, 1961, стр. 255.

72

которых из них, то это — лишь поэтическое украшательство. Правда, одушевление и обожествление явлений природы, поклонение ирреальным существам содержались в сознании Манаса и его окружения, но они не составляли характерной черты их мышления. Им чужды идеи неотвратимого рока, мистической обреченности. Их отнюдь не отличает беспрекословная вера в религиозные догматы. Более того, во многих случаях Манас проявляет недоверчивое и даже враждебное отношение к служителям культа вообще, и исламистам в особенности. Так, например, эпос следующими словами передает обращение Манаса к проповеднику ислама, мусульманскому священнику — ходже:

«Поскорей молитву кончай,
Мне не нужен, ходжа, твой рай.
Если приехал славный Чубак¹,
Мне твоя святость не дорога.
Все забери святые блага,
Ибо приехал славный Чубак.
Криком «Азан» набил ты рот,
Мучаешь, отвлекаешь народ»².

Даже один из мусульманских фанатиков в своей версии эпоса «Манас», написанной в XVI в., при всем желании не смог превратить Манаса в защитника веры и преданного последователя суфийских шейхов; связь Манаса с религией и суфийскими шейхами осталась искусственной³. Симптоматично сравнение, проводимое современным турецким профессором Абдуль-Кадири Инаном, который отметил, «что в опубликованных эпизодах эпоса «Манас» (имеются в виду записи В. В. Радлова — Б. А.), идей ислама содержится меньше, чем идей христианской религии в финском эпосе «Калевала»⁴.

Явно равнодушен к исламу и пренебрежительно относится к его проповедникам и Семетей. В этом отношении он продолжает традицию своего отца Манаса, который еще в детстве во главе буйной ватаги мальчиков разрушает мазар, избивает дервишей («дубана») и ходжей.

Стремление к рациональному объяснению «чудесных» явлений и поступков героев с точки зрения наивного реализма — характерная черта эпоса. В нем идеи свободомыслия от-

¹ Чубак — соратник Манаса.

² «Манас». Киргизский эпос. Великий поход. М., 1946, стр. 349.

³ См.: «Собрание историй» Маджму ат-Таварих. Изд. ЛГУ, 1960.

⁴ А. И н а н. Заметки об эпосе «Манас» (цит. по рукоп. фонду Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР, инв. № 5101, стр. 8).

разлились значительно явственнее, чем религиозные концепции. Бог для Манаса, в основном, — понятие не столь религиозное, сколь морально-этическое; это лишь условный символ могущества, героизма. Манас, раненный в одной из битв, произносит следующие слова раскаяния: «То, что другие называли богом, я считал, что — это я. Да только бог, оказывается, — другое»¹. По всей вероятности, Манас совершенно оставляет бога в стороне, не говорит о нем доброжелательно и как бы не желает о нем говорить вообще.

Эпос «Манас» в той форме, в какой он нам известен по версии, записанной В. В. Радловым в 1862—1869 гг. и изданной в 1885 г., в определенной степени отражал специфику мировоззрения народных масс конца XVIII и начала XIX вв., древнейшие верования утратили к тому времени былое влияние, а авторитет ислама среди киргизов был невысок. Нестановительно, ортодоксальные мусульманские авторы XVI—XVII вв. характеризовали киргизов как «полужычников», подразумеваемая под «язычеством» киргизов не столько приверженность к шаманизму, сколько отсутствие религиозного фанатизма, весьма поверхностное знакомство с мусульманским ритуалом и догматикой, нередко ироническое и во всяком случае — холодное отношение к религиозным вопросам, волнующим «истинного магометанина»². Киргизам XVI — XVIII вв. казался странным и чуждым мирок отчаянных религиозных дискуссий, мусульманского ханженства и культа «святых мест», внимания к ритуалу³. Им не была свойственна основная черта мусульманской «цивилизации» — преобладание духовенства, чрезвычайная набожность и святошество. Трансцендентальная религия ислама не обладала в Киргизии таким влиянием, какое она имела в некоторых других районах Средней Азии.

Историки К. И. Петров и С. Закиров начало распространения ислама «среди широких масс киргизов» относят к кон-

¹ В. В. Радлов. Образцы народной литературы северных тюркских племен. СПб., 1885, стр. 69.

² По словам мусульманских историков XVI—XVIII вв., киргизы «не были ни кафирами и ни мусульманами» (см. В. В. Бартольд. Очерки истории Семиречья. Фрунзе, 1943, стр. 83).

³ В одном из арабских источников тех времен отмечается, что «киргизы не знали никакой веры и совершали злодеяния, постоянно тревожили мусульман Туркестана, Шама и Ферганы своими набегами» (Рук. фонд Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР, инв. № 2074, стр. 39).

цу XVI—началу XVII вв.¹ С таким мнением трудно согласиться. Тем более такой крупный востоковед, каким является акад. В. В. Бартольд, отметил, что киргизы «еще в XVI в. считались язычниками»².

С. М. Абрамзон и Б. Джамгерчинов высказывают гипотезу, согласно которой ислам начал проникать в среду киргизов приблизительно во второй половине XVII и в XVIII вв., когда они, в силу ряда причин, «начали вступать в активное сношение с мусульманским населением Кашгара и Ферганской долины»³. Абсолютное большинство авторов, за некоторым исключением⁴, сходятся на том, что процесс интенсивного проникновения исламской религии в Киргизию совпадает с эпохой кокандской колонизации, и этот процесс «шел в значительной степени путем насилия»⁵.

Но даже в XIX в. официальное мусульманство имело у киргизов самый поверхностный характер, что и было отмечено многими этнографами и путешественниками-европейцами. По свидетельству акад. В. В. Радлова, киргизы имели об исламе только «какие-то смутные понятия» и считались «жителями городов, истинными магометанами, просто неверующими»⁶. «Из всех мусульманских народностей, подвластных России, самыми плохими исламитами следует признать наших киргизов», — говорится в «Сборнике материалов по мусульманству»⁷. «Личные наши наблюдения, — пишет этнограф Ф. Поярков, — приводят к тому заключению, что семиреченские киргизы еще в настоящее время (конец XIX в. — Б. А.) плохо знакомы с Кораном, ...учение Магомеда и его Аллах еще чужды большинству киргизов (в особенности кара-кир-

¹ С. Закиров. Кожожаш эпосуун кээ бир маселелери, Фрунзе, Изд. АН Киргиз. ССР. 1960, стр. 13; К. И. Петров. Очерки феодальных отношений у киргизов в XV—XVIII вв. Фрунзе, Изд. АН Киргиз. ССР. 1961, стр. 131.

² В. В. Бартольд. Очерки истории Семиречья. Фрунзе, 1943, стр. 25.

³ С. М. Абрамзон. Очерки культуры киргизского народа, стр. 51; Б. Джамгерчинов. Указ. соч., стр. 79; его же. Важный этап из истории киргизского народа. Фрунзе, Киргизгосиздат, 1957, стр. 11.

⁴ Отдельные исследователи неправомерно допускают распространение у киргизов ислама в IX—X вв. Особенно категорично решал этот вопрос В. Огородников (см. «История Сибири», ч. 1, стр. 169).

⁵ К. Усенбаев. Общественно-экономические отношения киргизов в период господства Кокандского ханства, Фрунзе, 1961, стр. 3.

⁶ В. В. Радлов. Образцы народной литературы северных тюркских племен..., стр. XI.

⁷ «Сборник материалов по мусульманству», т. II, Ташкент, 1900, стр. 103—103.

гизов до сих пор»¹. «Памирские киргизы считаются магометанами-суинитами, но как вообще все кочевые народы, они не отличаются особенной религиозностью, и ислам не успел пустить у них таких глубоких корней, как, например, у оседлого населения Туркестана. Едва ли даже уместно говорить о том, какую религию исповедуют памирские киргизы, так как, строго говоря, у них совсем нет религии, которая вполне заменяется «внешними» обрядами и суевериями»², — писал А. Г. Серебренников, касаясь распространения ислама среди памирских киргизов. По словам В. П. Наливкина, «киргизы очень слабы по части не только знакомства с шариатом, но даже и по части поверхностного знакомства с наиболее обыденными отделами мусульманской религиозной обрядности». Они «отличаются весьма индифферентными отношениями к религии» и являются «мусульманами только по имени»³. «Киргизы называют себя мусульманами, но даже не знают, что за человек был Мухаммед»⁴, по их мнению, «мусульманский пост — урза — выдумка голодного пророка»⁵, — читаем мы в заметках Ч. Валиханова. Чрезвычайная поверхность исламских верований у киргизского народа отмечена и рядом других авторов⁶. Любопытно, что и позднейшие наблюдатели, в том числе советские, обращали внимание на эту сторону вопроса. Так, например, акад. М. О. Ауэзов утверждал: «В массе своей киргизский народ не был фанатичным, ни даже религиозным (курсив наш. — Б. А.)»⁷. Сходной точки зрения придерживается Б. Джамгерчинов: «...подавляющее большинство киргизского народа нельзя... отнести к ревностным мусульманам, религиозного фанатизма среди киргизов не наблюдалось. Догматы ислама им были мало известны, религиозные обряды выполнялись не точно и не всеми»⁸. Того же

¹ Ф. Поярков. Из области киргизских верований. «Этнографическое обозрение», 1891, № 4, стр. 26.

² А. Г. Серебренников. Памир (краткий очерк), «Ежегодник Ферганской области», т. I, «Новый Маргелан», 1902, стр. 141.

³ В. П. Наливкин. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913, стр. 11, 47.

⁴ Ч. Валиханов. Собр. соч., стр. 413.

⁵ Там же, стр. 460.

⁶ См. Г. С. Загряжский. Быт кочевого населения долины Чу и Сыр-Дарьи. «Туркестанские ведомости», 1874, № 28; см. также В. И. Кушелевский. Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. «Новый Маргелан», 1890—1891, т. II, стр. 392.

⁷ М. Ауэзов. Киргизская героическая поэма «Манас». Киргизский героический эпос «Манас», М., Изд. АН СССР, стр. 28.

⁸ Б. Джамгерчинов. Присоединение Киргизии к России, стр. 79.

мнения В. М. Жирмунский и С. П. Толстов¹. Высказывания аналогичного характера мы находим у Дм. Брудного² и Б. И. Левитуса³.

Таким образом, исследователи как дооктябрьского, так и послеоктябрьского периодов согласны в одном — в признании иррелигиозности киргизов. Конечно, поводом для этого мог служить не только «синкретизм язычества и мусульманства», как полагают некоторые авторы. Действительные причины иррелигиозности киргизского народа иные, их следует искать, разумеется, не в психических особенностях мышления киргизов, а в особенностях их исторической и социально-экономической жизни.

Одно из объективных условий поверхностного утверждения магометанских верований среди киргизского народа можно усматривать в его кочевом образе жизни. При этом имеются в виду не только бесконечные территориальные миграции киргизов, но, главным образом, уклад жизни, основанный на патриархально-родовой форме общинной организации, принимавшей со временем содержание феодальной собственности. Поскольку патриархальная форма общинной организации открывала широкий простор для внеэкономического принуждения кочевников, а родовая идеология почти полностью выполняла функцию оправдания социальной эксплуатации большинства меньшинством, то киргизское манапство не проявляло особой заинтересованности в принятии и распространении в крае ислама. Вообще, запросы патриархально-феодального устройства общественной жизни в Киргизии лучше удовлетворялись родовой идеологией и языческими верованиями (главные компоненты которых имели в большинстве случаев значение покровителей того или иного рода и прежде всего, его родоначальника), нежели исламской религией, основанной на монотеизме. Но и влияние донсламских верований среди киргизов не следует абсолютизировать, о чем свидетельствуют хотя бы вышеприведенные высказывания как ортодоксальных мусульманских богословов, так и объективных европейских исследователей. Вообще, в самой жизни киргизов в какой-то мере отсутствовали

¹ См. В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас». Киргизский героический эпос «Манас». Изд. АН СССР, М., 1961, стр. 158. См. также С. П. Толстов. Религия народов Средней Азии. Сб. «Религиозные верования народов СССР», том II, М.—Л., 1931, стр. 242.

² Д. Брудный. Вопросы атеизма в художественной литературе, Фрунзе, 1956, стр. 21—22.

³ Б. И. Левитус. Киргизы и элдик жомокторундагы атеисттик идеялар. «Илим динди ашкерелейт», Фрунзе, Киргизгосиздат, 1961, стр. 126—131.

благоприятные условия для развития религиозного конформизма. Киргизы жили племенами, разрозненно, что наложило свой отпечаток и на их религиозные верования: с этим можно связать и отсутствие единой универсальной религиозной концепции. Порою у каждого племени, даже у каждого рода, были свои особые объекты культа, причем характер и функции их часто менялись. В таких случаях отношения к единому богу — Аллаху — не могли быть постоянными и иметь прочную основу. Религия, изобилующая активно аскетическими предписаниями и строгой обрядностью, естественно, не могла удовлетворить киргизских аристократов еще и потому, что они в своем большинстве искали в вере оправдания своему гедонизму. Об этом свидетельствует, например, то, что, по ходатайству сородичей, крупный киргизский манап Ормон разрешил перенести орозо — тридцатидневный пост — на зиму по той причине, что он пришелся на летний месяц с жаркими длинными днями. Вообще, теократический элемент привился в Киргизии менее, нежели где-нибудь в Средней Азии, а духовенство обладало влиянием не столько в качестве служителей культа, сколько в качестве крупнейших скотоводов и землевладельцев. Клерикальная диктатура, идеологически замаскированная благочестивыми фразами, немислима без известного массового базиса, по крайней мере без определенной готовности народных масс воспринять (или, во всяком случае, терпеть) религиозную идеологию.

Хотя процесс распространения ислама происходил в разных частях Киргизии на протяжении всего XIX и начала XX вв., в каждом отдельном случае его специфические черты определялись рядом конкретных исторических условий, главным из которых следует считать внешний фактор — кокандскую колонизацию. Ислам сравнительно шире привился на юге Киргизии, где местное население находилось в территориальной близости с владениями Кокандского ханства. Тем не менее, и на юге, как и на севере, мусульманская схоластика не могла полностью сокрушить реалистическое народное мировоззрение. Свидетельство тому — киргизские пословицы и поговорки, анализ которых дает обильный материал для характеристики стихийно-материалистических черт народного мышления.

Афористические достоинства киргизских народных изречений отмечены многими исследователями XIX в. («...речь их образная, фразы четкие и ясные», — писал о киргизах акад. В. В. Радлов); нет, однако, никаких сомнений, что большинство зафиксированных киргизских пословиц и поговорок,

52

являющих антиисламскую направленность, сложились между XVII—XIX вв.

Киргизским поговоркам и пословицам, многие из которых содержат самые широкие обобщения, носящие подчас философский характер, свойственны осязаемые элементы свободомыслия. Не дойдя до последовательно выраженного атеизма, создатели поговорок и пословиц зачастую прибегали к антиклерикальным высказываниям в сочетании с противоборствующими исламу мотивами.

Трудящиеся как носители прогресса в силу своего социального положения заинтересованы в действительном познании явлений, процессов природы и общества. Элементы свободомыслия зарождаются как закономерный результат осваивающей мир производственно-практической деятельности масс. Эти элементы проявляются прежде всего в отношении народа к религиозному учению о потустороннем мире.

Магометанская идеология, как и все религиозные идеологии, создает учение, противопоставляющее земному, реальному, чувственному миру мир «небесный», нереальный, иррациональный, сверхчувственный, которому якобы подчинен и действительный мир. Утверждение ислама о существовании загробного мира, о «рае небесном» является своеобразным идеалистическим решением основного вопроса философии.

Народ, миропонимание которого в своей структуре исключает мистическую интуицию, в некоторых случаях с заметным сомнением относится к истинности существования иллюзорного потустороннего царства на небесах. Исламское учение о воздаянии в загробном мире было слишком прозрачным, чтобы трудящийся мог проникнуться ортодоксальной верой в потустороннее. В ряде пословиц осязаемо проводится мысль в пользу существования «рая» и «ада». Взамен схоластических упражнений апологетов ислама пословицы своим содержанием предлагают беспристрастно оглянуться вокруг и на конкретном жизненном опыте убедиться в том, что нет никаких оснований верить рассказам о загробном мире. Только «слабосильный на загробную жизнь уповает» — «алы жок акыретчил»¹, «и рай покупается» — «дунүйө менен бейишти сатып алыптыр» (829, 32).

Согласно исламу, всякая надежда на какие-то материаль-

¹ Рукоп. фонд Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР, инв. № 972, стр. 26. В дальнейшем все пословицы цитируются по рукоп. фонду Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР. В скобках первая цифра показывает инвентарный номер, вторая — страницу.

ные блага в этом преходящем мире есть суета, самообман; и человек, поглощенный этой суетой, лишает себя вечного блаженства в божественном мире. Все несчастья, беды человека на земле — явления преходящие, и сокрушаться над ними не следует. В природе нет и не может быть ничего хорошего, а поэтому не может быть и настоящей, радостной жизни. Единственное назначение человека, — учит ислам, — готовить себя для «вечного блаженства», так как смерть не есть окончание жизни, а продолжение ее в ином, лучшем мире.

Как известно, основной вопрос философии — вопрос об отношении бытия к сознанию, духа к материи — впервые встает в истории человеческой мысли как вопрос об отношении души и тела. Народ и по этому вопросу придерживался жизненной правды в пределах исторически возможной глубины отражения действительности. Вопреки взглядам исламистов, признающих духовные явления первичными и независимыми от материальных, в некоторых лаконичных строках народных изречений проводится мысль о том, что никакой души, отдельной от тела, не существует. Тело и душа составляют единое целое. Душа перестает существовать после смерти. Поэтому несостоятельно утверждение о путешествии души, лишенной тела, в рай или ад: «Прошлое не вернется, умерший не воскреснет» — «өткөн келбейт, өлгөн тирилбейт» (489, 93); «Где у тебя болит, там и душа» — «кайсы жериң ооруса, жаның ошондо» (489,87); «Душа умирает один раз (вместе с телом)» — «жан бир чыгат, эки чыкпайт» (1917, 4); «Всякая жизнь проходит» — «өтпөс өмүр болбойт» (443, 21). Умершего человека не будет интересовать блаженство загробного мира, ибо он утрачивает все признаки жизни, разумной, сознательной деятельности.

Раздумья относительно преходящего характера всего существующего на земле имели своим атрибутом помыслы о цели и назначении жизни. Народные массы ведут борьбу не за мнимое счастье на том свете, а за действительно счастливую жизнь на земле. Основываясь на своих многовековых наблюдениях, они высказывают мнение, что человек не только не должен отречься от земных благ, но должен сделать все, что в его силах, чтобы счастливо и весело прожить всю жизнь. Не одобряя аскетизма, безымянные авторы киргизского фольклора призывают всех веселиться, ценить все, что реально улучшает бытие человека, и не обращать внимания на запугивание слугителей магометанства. Этой идее посвящены такие пословицы: «Если жить один день придется — до полудня катаясь на иноходе» — «күндүк өмүрүң болсо, түштүгүңө жорго мин» (443,21); «Чем тысяча темных (подземных) дней,

лучше один светлый (земной, день — «миң күнкү карангылыктан, бир күнкү жарык артык» (1934, 52). Смысл этих высказываний не уводит прочь от земного мира, а наоборот, обращает человека к этому миру. Согласно народному сознанию, посюсторонность — предметное, имманентное, видимое; потусторонность — трансцендентное, невидимое, непосягаемое для разума. Религиозной проповеди аскетизма противопоставляется восхваление земного счастья, земных радостей, воспевание богатства и красоты природы. Призывая наслаждаться ими, пословицы наносят удар по тем, для которых природа и человек — ничто, а бог — все.

Ислам рассматривает природу и человека постольку, поскольку они имеют отношение к богу, и объясняет разумное устройство природы целесообразной деятельностью «творца». Следовательно, ислам считает, что явления природы имеют в основе своей организации нечто идеальное — «разумные цели», предначертанные аллахом: свободная воля аллаха не только создала действительность, но и непосредственно воздействует на все явления; всякая вещь — проявление особого творческого акта всевышнего.

Стремясь рассматривать мир таким, каким он представлен первоначальному наблюдению, народные размышления в определенной степени вступают в противоречие с официальной исламской схоластикой, о чем и свидетельствуют многие афоризмы: «Кто на бога уповает, остается без ничего» — «кудайга ишенген куру калат» (489, 16). Здесь признание существования бога носит чисто формальный характер, подчеркивается несоответствие повседневных житейских стремлений с божественными. «Законов бога больше, чем волос на голове, а выполняющих законы людей вообще нет» — «алланын буйругу чачтан көп, аны аткарган киши жок» (433, 52); «У кого не болит голова, тот не думает о боге» — «башы оорубугандын кудай менен иши жок» (1947, 4). В этих иронических суждениях видно недвусмысленное покушение на божественные prerogatives. Вообще, первое, что бросается в глаза в киргизских пословицах, — это почти полное игнорирование аллаха как творчески активной силы, какой он изображается в Коране.

Часто в представлении создателей устного творчества бог и его земные заместители — пророки выступают такими же ничтожными существами, как и все другие служители религиозной иерархии. «Богу понравится тот, кто ему дает» — «берген кудайына жагат» (433, 52); «Увидев скот, и пророк со-

вращался» — «малды көрүп, пайгамбар жолдон чыгыптыр» (489, 17).

Трудящиеся во многих своих дидактических высказываниях характеризуют мулл, ходжей, сопу и других представителей ислама как своих врагов. Они видели в магометанском духовенстве не представителей сверхъестественного на земле, а лишь эксплуататоров в белой чалме. Нечего и говорить, что ненависть киргизских крестьян к муллам есть ненависть угнетенных к угнетателям, т. е. классовая ненависть.

В пословицах и поговорках, в острых словах разоблачается порочность быта духовенства, высмеиваются невежественные алчные служители ислама. Представители магометанства рисуются носителями зла: «Когда голодал, шесть раз был волком, когда насытился, девять раз стал муллой» — «ачында алты жолу берү болгон, тойгондо тогуз жолу молдо болот» (489, 18); «Людской выродок — мулла» — «адам жаманы молдо» (489, 16); «Опасайся муллы, тихо ступающего, опасайся ходжи в пестром халате» — «акырын баскан молдодон түңүл, ала чапан кождон түңүл» (1934, 15); «Двое мулл равны одному человеку» — «эки молдо бир киши» (1934, 2); «Сопу не ест чеснок, а если уж принимается есть, то и шелухи не оставит» — «сопу согон жебейт, жесе кабыгын да койбойт» (489, 20). Народ все более убеждался в том, что философия религиозных проповедников не выдерживает испытания при соприкосновении с реальной жизнью.

Некоторые обряды не сохраняли в сознании народа своего специфически религиозного значения и приобрели характер чисто бытовых традиций. Изображая магометанские обряды, создатели фольклора иногда удачно улавливали одну из основных их целей — пополнение карманов духовенства. «Где много травы, там бык поправляется, где много покойников, там мулла наживается» — «өлөң көп жерде өгүз семирет, өлүм көп жерде молдо семирет» (443, 34). Крестьяне не забывают, что у «святых» мулл, смиренно проповедующих отказ от суесть мирской, деньги являются основным мериллом качества и количества исполняемых за известную «мзду» обрядов.

Трезвый голос народной мудрости был направлен и против такого религиозного обряда, каким является мусульманский пост «орозо». «Твой орозо — только к голоду, твой молитвы — занятие бездельников» — «орозонду кармап көрдүк — ачкалыктын иши экен, намазынды окуп көрдүк — беркерчиликтин иши экен» (1934, 31), — так с присущей ей категоричностью утверждает пословица, разоблачая мнимые рели-

гиозные экстазы постящихся мулл. Эти муллы, которые не раз поднимали борьбу за «чистоту» орозо, сами никак не могут служить примером постнического воздержания: «Голодный мулла съест помет» — «молдо ач болсо тезек жейт» (1827, 49).

Вместе с тем, в пословицах и поговорках обличение служителей религии во многих случаях противоречиво сочеталось с призывом к беспрекословному подчинению воле аллаха, с благочестивыми сентенциями религиозного характера. Эти магометанские обмолвки объясняются исторически обусловленной ограниченностью мышления трудящихся. Но свободомыслие народных масс даже в условиях патриархально-феодалного общества и господства ислама не было полностью подавлено религиозными иллюзиями.

Относясь с нетерпимостью ко всякому проявлению религиозного ханжества, народные афоризмы в отдельных случаях выносят суровый приговор и моральным принципам ислама. В «правоучительном» материале киргизских пословиц и поговорок содержится оригинальная и творчески продуманная этическая система. В нем воплощаются моральные идеалы, нравственные нормы, возвеличиваются лучшие качества, свойственные людям: героизм, трудолюбие, глубина и чистота чувств.

Согласно народному мировоззрению, каждый должен иметь цель в жизни, без нее нет деятельности. Благородная творческая жизнь во имя трудового общества — одно из свойств, которым должен обладать человек и которое обязан воспитывать в себе. «Благородный человек служит интересам народа, никчемный человек печется о своих узкокорыстных интересах» — «жакны адамдын белгиси — эл камы үчүн күйүнөт, жаман адам белгиси — өз камы үчүн жүгүрөт» (433, 46). Человек не может иметь личного счастья, если его устремления не находятся в неразрывной связи с народными. В пословицах, прежде всего, воздается должное высоким и отважным мыслям, страстному отношению к делу. Все это сочетается с восхвалением свободы и протестами против рабопечения, приниженности: «Сильному унижаться — не к лицу» — «күчү барда басынган — чабалдыктын белгиси» (827, 16).

Уважение к честному труду и презрение к тунеядству — эта главная заповедь киргизского крестьянства, имеющая многовековую давность, нашла свое отражение в пословицах и поговорках. По глубокому убеждению трудящихся масс, тот, кто не занимается честным трудом, а стремится жить за

счет других, унижает человеческое достоинство. «Труд — источник роста» — «эмгеги аздын, өнмөгү аз» (1917, 1); «Надейся не на свое благородное происхождение, а на свой труд» — «дөөлөтүңө ишенбе, мээнетиге ишен» (827, 29); «Без труда нет наслаждения» — «эмгексиз ыракат жок» (433, 4). Эти пословицы наносят ощутимый удар по позициям представителей магометанского духовенства, проповедующих презрение к труду.

Одним из основных вопросов, стоящих в центре устного народного творчества, является вопрос о достоинствах разума, науки. Тонкая наблюдательность, глубокая мудрость трудового народа характерны для наиболее выразительных пословиц и поговорок о знании. В них внушается мысль о силе науки, единственно способной раскрывать перед человеком тайны природы. И в этом вопросе народная поэзия диаметрально противоположна религиозной.

Для народа в природе нет ничего недоступного разуму, и человек в своей деятельности должен руководствоваться им. Разум и есть основа познания истины, дающей человеку власть над природой. Такая мысль в корне противоречит исламской схоластике, согласно которой только религиозная интуиция, только озарение духом аллаха ведет к совершенному познанию. В противовес «священным» писаниям, которые на первое место ставят веру, а разуму отводит второстепенное место, в пословицах высоко поднимается значение разума. «Разум — одежда, которая не изнашивается, знание — руда, которая не истощается» — «акыл тозбос тон, билим — түгөнбөс кен» (1934, 29); «Разум достигает даже луны». «акыл айга жеткизет» (1917, 2); «Ум — золото, мысль — серебро» (276). Шествие разума к сияющим вершинам знания совершается в непрерывных битвах с мракобесием.

Стремление народа освободить разум от сковывающих его цепей магометанства чувствуется во многих пословицах. Он первостепенное значение придает знанию, науке: «Наука — источник знаний, знание — светоч жизни» — «илим — билим булагы, билим — турмуш чырагы» (489, 52); «Знающий победит тысячу, сильный победит одного» — «билеги күчтүү бирди жыгат, билими күчтүү миңди жыгат» (443, 35); «Для знающего мир светел, для незнающего темен»¹.

Призыв народа к знанию, к овладению различными отраслями науки не был случайным. Задача науки заключается в понимании тайн природы. Но овладение наукой, знания-

¹ Сб. «Пословицы и поговорки народов Востока», М., Изд. Восточн. лит-ры, 1961, стр. 263.

ми — не одномоментный процесс. Человек приобретает знания постепенно, по мере пытливого изучения явления мира: «Овладеть наукой можно в тысячу лет, стать правове́рным — в один день» — «илимдуу болмок миң жылда, пенде болмок бир күнде» (1934, 5); «Овладеть наукой все равно, что выкопать иголкой колодец» — «илим алуу ийне менен кудук казгандай» (1917, 2).

Следует особо подчеркнуть, что в пословицах истинным считается только то знание, которое прошло через испытания жизни и подкреплено опытом. «Слово без доказательств — тлеющий факел» — «далили жок сөз — чала күйгөн чычала» (827, 21). Народ особо требует отделить достоверное знание от недостоверного, сомнительного и предпочитает увиденное услышанному: «Истинно — увиденное, сомнительно — услышанное» — «көргөн — көсөмөл, уккан — улама» (433, 9). Услышанное должно быть сверено с видимым, т. е. воспринимаемым непосредственно. Здесь вообще высказывается сомнение в существовании того, что стоит за пределами осязаемого и видимого.

Определенная часть пословиц содержит самые широкие обобщения, которые смело можно назвать философскими. Это — размышления над ходом внутреннего развития явления жизни, сменой форм, независимостью изменения природы от человеческой воли. «Прошедшее время — улете́вшая птица, позовешь — не вернется»¹; «Красное линяет, горячее остынет»; «Зеленое желтеет, молодое расцветает»²; «Вечной жизни, как целомуающегося железа, не бывает» (489, 93). Утверждая неизбежную текучесть явлений, человеческой жизни, эти умозаключения в определенной мере противоречат метафизическим установлениям ислама. Как известно, ислам исходит из того, что аллах сотворил мир в абсолютно законченном виде, и ему нет надобности развиваться — все в нем остается в неизменном состоянии. Только такое представление о мире согласуется с верой в совершенство, присущее якобы аллаху, ибо аллах должен был сотворить вселенную, не нуждающуюся в каких-то изменениях, преобразованиях.

Очень рано народная практическая мысль установила зависимость одних явлений от других. Многочисленные, самые обычные изменения, происходящие на каждом шагу в окружающей действительности, служили для нее свидетельством

¹ Сб. «Пословицы и поговорки народов Востока». М., Изд. Восточной лит.-ры, 1961, стр. 273.

² Там же, стр. 266.

существования в природе зависимости одних явлений от других: «Пока смерть (причина смерти) не придет, человек не умрет» — «ажал келбесе, адам өлбөйт» (489, 91); «Где жизнь — там смерть» — «тируу бар жерде каза бар» (1917, 3); «Без источника нет воды, без солнца нет света» — «суу булаксыз болбойт, күн нурсуз болбойт» (1917,3); «Без ветра трава не шелохнется» — «шамал болбосо чөптүн башы кыймылдабайт» (433, 39).

Народное сознание смутно угадывает, что в мире нет беспричинных явлений и процессов. Первопричиной всего сущего служит не неумолимая воля аллаха, на которого, кстати, трудящиеся возлагают мало надежды в осуществлении своих целей, а естественный ход вещей. Пословицы вполне ясно отразили понимание естественности и неотвратимости последовательного хода природных явлений: «Тяжесть, сдвинутая с места, обратно не ляжет». В признании самостоятельности, естественности событий и находит свое выражение диалектическая направленность сознания трудящихся масс. Но им чужд фатализм.

Указывая на наличие струи диалектики в мировоззрении народа, следует отметить, что его отдельные изречения, хотя и говорят о стихийном понимании им сложного диалектического характера процессов и явлений объективного мира, являются лишь наивными догадками.

Обыденное сознание трудящихся масс, стихийно складывающееся под влиянием непосредственных наблюдений, не в состоянии научно раскрыть диалектику природных явлений. Ее может познать лишь научно-теоретическое мышление. Народные думы, непосредственно отражающие окружающее, отличаются от всякой философской системы, оперирующей категориями и обладающей известной цельностью, еще и тем, что они неспособны подняться до каких-либо стройных философско-теоретических обобщений. Народное мышление носит конкретный характер, и диалектико-материалистические идеи выражаются не в абстрактно-теоретической форме, а в форме «наивного реализма». Оно ставит перед собой задачу познать лишь конкретные явления действительности, и не поднимается до последовательно логического решения вопроса об отношении мышления к бытию, духа к природе.

Хотя народное мышление не поддается законам формального мышления и логического распорядка, оно имеет в основе своей одну главную идею — идею о существовании явлений независимо от сознания человека, и развивает ее в разнообразных, но сугубо конкретных формах.

В иррелигиозном по своей основе мировоззрении киргизского народа содержались элементы богоборчества и атеистического отрицания некоторых догматов ислама. Но оно не поднялось в целом до уровня сознательного атеизма. Говоря так, мы исходим из следующих определений иррелигиозного и атеистического.

Атеистическим можно считать сознание, отвергающее веру в сверхъестественные силы, в религию и ее основу — в бога (или богов) и вообще веру в потустороннее¹. Стихийная форма атеистического сознания ограничивается богоборчеством, наивным отрицанием религиозного объяснения явлений природы, попыткой объяснить их естественными причинами; более высокие формы атеистического сознания, отвергая религию на основе сложившейся системы материалистических воззрений, вместе с тем исходит из проникновения в закономерности развития явлений и процессов объективной действительности. Эти формы атеистического сознания, проходя в своем развитии ряд исторических стадий, находят свою высшую, последовательно научную ступень в марксистском мировоззрении.

Сущность иррелигиозного сознания составляет равнодушно-скептическое отношение к религиозно-мистическим верованиям, доходящее порою до отрицания их существенных компонентов. Иррелигиозное находит свое выражение в антиклерикализме, свободомыслии и в религиозном индифферентизме. Иррелигиозное сознание, представляя собой одну из начальных ступеней освобождения от религии, обусловлено наличием религиозной веры: в этом его отличие от безрелигиозного (вернее, дорелигиозного) сознания.

¹ Ср.: М. Шахнович. Атеизм. «Философская энциклопедия», т. 1, стр. 107; М. П. Цамерян. Возникновение и развитие атеизма. «Основы научного атеизма». М., Госполитиздат, 1961, стр. 8; И. Д. Паничава. Марксистский атеизм — высшая форма атеизма. Сельхозгиз, 1962, стр. 7.

ЛЕГЕНДАРНЫЕ КИРГИЗСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ

В истории философско-этической мысли киргизского народа особое место принадлежит группе мыслителей, связанной с именами Асан-Кайгы, Толубая-Сынчы и Санчы-Сынчы. Время основания этой группы точно неизвестно. Но есть один момент, относительно которого согласны все, а именно, что Асан-Кайгы, Толубай-Сынчы и Санчы-Сынчы были современниками Джаныбек-хана. Однако до сих пор еще не установлено, существовал ли Джаныбек-хан как историческая личность.

Современные представления о киргизских мыслителях-аналитиках (акылманах) Асане-Кайгы, Толубае-Сынчы и Санчы-Сынчы сложились исключительно на основе народных преданий. Любопытно, что в памяти потомков сохранились, в основном, имена тех, кто вышел из среды народа и выступал как защитник (хотя в большинстве случаев пассивный) его интересов. Правда, некоторым преданиям присуще сочетание исторических фактов с различными, подчас не вполне правдоподобными, апокрифами. В таких случаях информанты свободно заменяли исторически достоверное вероятым и легендарным. Поэтому использовать их сообщения как исходный материал можно лишь с осторожностью. Вообще говоря, он не создает благоприятных условий для последующих изысканий. С другой стороны, предания о мыслителях, различаясь лишь деталями, в существенных чертах абсолютно сходятся. В словах информантов имелось удивившее нас согласие, в котором можно усмотреть косвенное доказательство того, что имена киргизских мыслителей надо считать не только своего рода символами мифических акылманов, но в определенной степени, их можно связывать с реальными историческими фигурами. Если рассматривать проблему в этом аспекте, то можно видеть в Асане-Кайгы и Толубае-Сынчы не только имена, вокруг которых возникали сгустки народ-

ной мудрости, но и образы. По-видимому, мы имеем дело с творчеством киргизских мыслителей, условно относимым к XV—XVII столетиям.¹

Извлекаемые из устных источников сообщения слишком спорадичны, чтобы на их основе можно было составить сколько-нибудь цельное представление о мировоззрении киргизских мыслителей. Поэтому в отдельных случаях мы вынужденно ориентируемся лишь на вероятное решение вопросов. Трудность характеристики мировоззрения акылманов вызвана и тем, что их идеи были первоначально запечатлены в памяти людей. В этом отношении их сентенциозные изречения напоминают по форме диатрибы уличных философствонков и киников. Устная форма изложения обусловлена тем, что киргизы в тот период были народом бесписьменным. Но, с другой стороны, эта форма давала Асану-Кайгы и Толубая-Сынчы возможность развернуть свое поэтическое дарование. Их мудрость носила характер житейской мудрости, облеченной в поэтическую форму.

Мысли Асана-Кайгы и Толубая-Сынчы дошли до наших дней в разобленном до крайности фрагментарном виде. Нам приходится искать общую связующую идею, сличать отдельные афоризмы в поисках сродства, внутренней последовательности и на этой основе реконструировать систему воззрений, присущую каждому из акылманов. Понятно, что сырой материал может произвести неблагоприятное впечатление.

Наиболее общей отличительной чертой киргизской философской мысли того времени является обостренный интерес к этическим вопросам в сочетании с отчетливо выраженной аналитической тенденцией. Такая особенность присуща и мировоззренческим представлениям Толубая-Сынчы и Асана-Кайгы². Вообще, этические моменты привлекали больше внимания, нежели другие проблемы. Это обстоятельство в определенной степени обусловлено духом социально-политического уклада киргизского общества в ту эпоху.

Известно, что влияние этических учений на жизнь может быть большим или меньшим в зависимости от потребностей общественной практики, от развития экономических отноше-

¹ Вопросы источниковедения и периодизации будут подробно рассмотрены в готовящемся к печати коллективном труде «Очерк истории киргизской философской и социологической мысли».

² Этот признак может сделать вероятной мысль, что киргизская философия черпала из восточных источников, которым вообще свойственно повышенное внимание к этической проблематике, гораздо больше, чем можно доказать по доступным нам историческим документам.

ний, определяющих положение того или иного класса. В киргизском патриархально-феодальном обществе такая форма идеологии, как мораль, перенимала часть социальных функций религии, выполняя задачи укрепления основ феодальной эксплуатации, осуществляемой под покровом родовой связи. Таким образом, мораль могла служить интересам киргизских аристократов. Но с другой стороны, она, осуждая такие компоненты феодального уклада жизни, как междоусобицы, различные проявления социального неравенства и т. д., могла способствовать выражению жизненных интересов трудового народа.

Это — одна сторона вопроса. Есть и другая. От моральных учений и господствующие социальные силы и эксплуатируемые массы ожидали обоснования практического жизнепонимания. К удовлетворению этой потребности общества и было направлено, объективно, творчество киргизских акылманов, которое и выступало как выражение повседневной практической морали¹. Их изречения воплощали ряд существенных черт философско-этического аспекта мировоззрения киргизов. В них содержится обширный материал, достаточный для того, чтобы составить общее представление о понимании киргизами ценности человеческой личности, добра, зла и т. д. Но вместе с тем, в отличие от житейской морали, выросшей стихийно и содержащей в себе множество противоречивых правил поведения, поучения мыслителей относительно последовательны, причем не в смысле теоретической законченности, а в плане целенаправленного осознания традиционных норм поведения. Философско-этические идеи Асана-Кайгы и Толубая-Сынчы в большей мере принадлежат к творениям поэтического духа, чем к спекулятивному мышлению. То были учителя жизненной мудрости, которые пытались обосновать и распространить нормы практического жизнепонимания, не уделяя специального внимания какой бы то ни было сугубо философской, отвлеченной проблематике. Перед ними была открыта лишь одна возможность — построить свое мировоззрение на фактах повседневного опыта при помощи эмпирически очевидных выводов.

Нерасположение акылманов к спекулятивным вопросам не мешало им придерживаться определенной точки зрения на некоторые стороны социальной жизни общества. Однако

¹ «Практическая мораль, в отличие от идеологических систем — религиозных доктрин... и философских теорий существует в виде нравов, обычаев, привычек, суждений, советов, оценок, которыми пользуются люди в своей повседневной жизни» (А. Д. Шишкин. Основы марксистской этики. М., Изд. ИМО, 1961, стр. 9).

о какой-либо их системе политических идей говорить едва ли возможно. В большинстве случаев, явления общественной жизни рассматриваются ими лишь в непосредственной связи с конкретными вопросами морали.

Под преимущественно этическим углом зрения рассматривает бытие Асаи-Кайгы (Асан-сострадаец), этот, по словам Ч. Валиханова, «знаменитый в народных воспоминаниях кочевой философ»¹. Конкретные обстоятельства жизни Асана-Кайгы столь же малоизвестны, как и его учение. Однако если систематизировать все отрывочные известия, то получится общая картина жизни Асана-Кайгы и, близкая к истине, характеристика противоречий его мировоззрения. Согласно преданиям, он жил в XVII в. в местности Джыргалан Иссык-Кульской долины. Имя Асана-Кайгы фигурирует и в казахском фольклоре; это вполне естественно, ибо общность историко-политических судеб народов с неизбежностью приводит к наличию у них некоторых общих черт культурного наследия и к более или менее активному духовному взаимодействию между ними.

Стержень философских размышлений Асана-Кайгы — поиски путей ко всеобщей гармонии, устраняющей «зло». Господство зла зависит, по мнению Асана-Кайгы, от нарушения из начальной этической необходимости, всеобщего этического норматива — в з а и м о у в а ж е н и я. Отсутствие «взаимопознания» приводит к дисгармонии в отношениях между людьми и между человеком и природой. Путь к гармонии — познание необходимости «жалеть все живое, ценить его, уважать»². Вообще, сострадание является фундаментом морали Асана-Кайгы. При этом чувство сострадания имеет своим объектом не только человеческую ценность, но и ценность всех живых существ. Хорошо — поддерживать и возвращать жизнь, доводя ее до высшей гармонии. Плохо — уничтожать жизнь, вредить ей, стеснять свободу ее проявлений³. В этом

¹ Ч. Валиханов. Избр. произв. Алма-Ата, 1958, стр. 317.

² Рукоп. фонд Отд. обществ. наук, инв. № 378, стр. 97.

³ Идея жалости и любви ко всему живому — одновременно и древняя и современная идея. Ее можно встретить еще в древнеегипетской литературе: «Подающий дыхание находящимся в яйце, дающий жизнь птенцу и личинке и всем пресмыкающимся и насекомым, питающий мышью в их норах и птиц на всех деревьях» (см.: И. Г. Франк-Каменецкий. Памятники египетской религии, т. 2, М., 1918, стр. 16; см. также: Д. Г. Редер. Древнеегипетская литература. «Литература Древнего Востока». Изд. МГУ, 1962, стр. 46).

О том, что идея любви к живым существам и ныне может рассматриваться как своеобразный источник великодушия и гуманизма, свидетельствует, например, статья канд. биол. наук В. Доброхвалова, отдельные выдержки из которой приводятся ниже (см. стр. 65):

требовании можно видеть стремление Асана-Кайгы предотвратить бессмысленную жестокость по отношению к любым живым существам, способным ощущать боль; такова, по мнению Асана-Кайгы, предпосылка человеческого отношения к людям.

Боорунда буту жок,
Жылап байкуш кантти экен?
Куйругу жок, жалы жок,
Кулап байкуш кантти экен?
Жатарына жайы жок,
Чымын байкуш кантти экен?
Алдейлерге эне жок,
Асырарга ата жок,
Жетим байкуш кантти экен?
Туи — учуиде кыз издеп,
Улап байкуш кантти экен?

Айдай бетин тытынып,
Жубап байкуш кантти экен?!

Как живет змея, бедняга,
Не имеющей ног?
Как живет бедному кулану,
У которого ни гривы, ни хвоста?
Как живет несчастным мухам
Без крова над головой?
Каково сироте на свете,
Которого некому приласкать
И некому накормить?
Каково бедному юноше,
Напрасно ожидающему ночью
Встречи с девушкой?
Каково безутешной вдове,
Исцарапавшей свой лунный лик?

Путем любовного обращения проникнуть в имманентный смысл существ, с которыми человек имеет дело в повседневной жизни, и таким образом поднять их бытие до сферы добродетельного — такую задачу ставил Асан-Кайгы.

Но жалость ко всем существам, проповедуемая Асаном-Кайгы, имеет иное содержание, чем проповедь брахманов. Брахманское непричинение зла живому во многих случаях было призвано прикрывать и освящать паразитический образ жизни этой касты. Асан-Кайгы отличается от брахманов, помимо всего прочего, призывом к деятельности в жизни, к труду. Его мировоззрение напоминает не религиозно-мистическую концепцию брахманов, а, в определенной степени, учение манихейцев.

Асан-Кайгы рассматривает любовь как равную состраданию. Но если «сострадательная» любовь в большей части относится к животным и к людям, то «почтительная» любовь действительна только по отношению к людям.

«Может быть, это преувеличение, но я убежден в том, что формирование гуманизма начинается с любви ко всему живому... Умение любить всякое конкретное проявление жизни, способность понимать страдание живого существа, готовность прийти ему на помощь — это не филантропия, это одна из главных сторон человеческой души, характеризующая отношение человека и к природе, и к обществу (В. Доброхвалов. Как рождается великодушие. «Известия», № 15 (14178), 18 января 1963 г.).

¹ Рукоп. фонд..., инв. № 499, стр. 2; см. также инв. № 378, стр. 98; инв. № 4095, стр. 33.

Причем почтительная любовь распространяется не на всех людей, а лишь на достойных дружбы. Она есть чувство, полагающее другую личность как некую ценность. Почтительная любовь рассматривается как принцип, посредством которого объединяются люди.

Религиозное сострадание тоже порождает любовь. Но через эту любовь должно осуществляться примирение человечества с вечным злом. Религиозное сострадание ограничивается тем, что, подкрепляя терпение людей, обещает им в неведомом мире вечный покой и утешение в награду за неизбежные земные страдания. Например, в Коране сострадание является тем божественным благом, через которое аллах проявляет свою любовь к человеку и открывает ему путь к спасению души, наделяя его способностью следовать заповедям творца. Учение Асана-Кайгы о любви и сострадании отличается от религиозного догмата о любви к ближнему хотя бы тем, что в основе учения акылмана, прежде всего, лежит забота о народном благосостоянии, о положении «вдов и сирот», слабых и беззащитных, желание воздать каждому высшую справедливость по его делам, но в то же время упорядочить общественные взаимоотношения своих соотечественников. Требование любви к ближнему в устах Асана-Кайгы могло бы оказать определенное действие, являясь на практике требованием прекращения междоусобиц, от которых больше всего страдал народ. Кроме этого, его заповедь любви к ближнему распространяется в основном на угнетенных. В своем сострадании к эксплуатируемым Асан-Кайгы глубоко был тронут их бедствиями и возненавидел ханов и других властителей, деяния которых были «источником зла»¹. В этих словах слышится протест против знатных, но протест глухой и пассивный. Впрочем, заповедь любви и сострадания сформулирована у Асана-Кайгы настолько обще и абстрактно, что в нее может быть вложен различный смысл, допускающий несколько толкований. Больше того, постулат сострадания представляет собой в лучшем случае идеал, совершенно бесильный по отношению к действительному миру, пока общество разделено на враждебные друг другу классы.

Одной из основных задач Асана-Кайгы было усовершенствование мира посредством формирования людей в духе добродетели. Вместе с тем, развивается мысль о самоусовершенствовании как высшей моральной ценности, как основы поведения человека. Жизнь человека должна быть стремле-

¹ Рукоп. фонд..., инв. № 5116, стр. 15.

нием к достижению всеобщего благоденствия, общего согласия, гармонии между людьми. Именно поэтому каждый человек и должен заботиться о самоусовершенствовании. По мысли Асана-Кайгы, для того, чтобы поступки человека были добродетельны, ему необходимо иметь, кроме любви и сострадания к людям (и ко всем живым существам), и такие моральные качества, как справедливость, умеренность, самообладание и скромность¹. Развитие личности должно происходить так, чтобы оно не наносило кому-либо ущерб. Исходя из этого требования, он старался в каждом отдельном случае, рассказывая, например, о высоко нравственном поведении своего сына², образовать у человека представление об истинно нравственном. С другой стороны, положение Асана-Кайгы о самодовлеющей добродетели, которая якобы составляет высшее качество его сына, и носитель которой может (как и его сын) непоколебимо противостоять всем ударам судьбы, было своеобразным этическим обоснованием того пассивного сопротивления, с каким он относился к власти имущим.

Добродетель, по мнению Асана-Кайгы, может помочь человеку в достижении блаженства, но сама по себе она еще не составляет единственной причины блаженства, условием которого выступают спокойствие и мир. Исходя из этой идеи, он осуждал междоусобицы и убеждал людей отвращаться от всего жестокого и бесчеловечного, стремиться к тому, чтобы не было раздоров и жертв человеческих. Этика феодала, которая признает одно право—право сильного—ненавистна мыслителю. Не случайно у него Чуйская долина саркастически названа «долиной раздоров» («Чуй эмес эле, чуу экен») ³. Асан-Кайгы, не приравнивая страдание к этической субстанции бытия, стремился найти вечную добродетель; но общество, в котором он жил, неизбежно ограничивало сферу его поисков.

Чувство счастья, полагал мыслитель-аналитик, зависит не от внутреннего свойства человека испытывать чувство счастья (если применять термин индийской философии: не от нирваны), а от достижения определенных жизненных благ. Поэтому он, покоряясь безысходному положению дел, вместе с тем, не проповедывал презрения к земным благам и не превозносил отшельничества. Его мировоззрение не носило жизнера-

¹ Рукоп., фонд..., инв. № 378, стр. 99—101.

² Там же, инв. № 5116, стр. 10—12.

³ Там же, инв. № 5116, стр. 15. Каламбур основан на созвучии топонимического наименования «Чуй» и слова «чуу» (раздор).

достного характера, но и не относилось к жизни безразлично, не рассматривало эвтаназию — тихую смерть — в качестве идеала, завершающего поиски счастья.

Каковы же были политические интересы Асана-Кайгы и оценка им различных явлений общественной жизни? Прямого ответа на этот вопрос сам мыслитель не дает; изучая нравы людей, он, вероятно, старался избегать политически острых тем, но анализ его сентенций позволяет нам все же сделать некоторые выводы. Воочью убеждаясь в том, что социальное зло существует, Асан-Кайгы, по-видимому, не считал зло неизбежным, но каких-либо реальных путей его ликвидации найти не сумел. Более того, он не мог разрешить вопроса о происхождении зла в мире. Иногда виновниками зла он считал лишь такие этические качества, как гордость и алчность вообще. Но более предпочтительным было для него мнение, согласно которому источник зла коренится в том, что миром управляют «бессердечные люди». Само стремление к безграничной власти и тем более уже достигнутая тираническая власть делают человека жестоким, презирающим всякие требования любви и сострадания. Властолюбие и порождаемая им жестокость, по мнению киргизского мыслителя, могут быть «уничтожены силой»¹. Однако не желая, очевидно, излишне перечить власти имущим, он пользуется лишь теми аргументами, которые считает подходящими, и иногда прибегает к утопическим мерам. Однажды Асан-Кайгы призывал людей избавиться от всевластия хана перекочевкой в «теплые края». Народ, среди которого Асан-Кайгы, по-видимому, пользовался большим авторитетом, послушался и перекочевал, но претерпел сильные лишения в пустыне. Сломленный многочисленными неудачами Асан-Кайгы умер в дороге. Примечательно его завещание: «Похороните меня там, куда не ступит нога человеческая. Люди, которые будут жить в тех местах, где будет похоронено мое тело, станут несчастными»². В этом завещании и нашли отражение две существенные для нас мысли: во-первых, Асан-Кайгы перед смертью, наверное, осознал утопичность своего замысла; во-вторых, он, предупреждая людей от несчастья, в принципе считает возможным достичь счастья. Однако идеал счастья Асана-Кайгы был очень ограниченным. В него входила лишь стабильность жизненных условий, основанная на мире и отсутствии войн.

Старинные сказания сохранили и имя Толубая-Сынчы (Толубай-аналитик). Хотя имя его пользовалось несравненно более широкой популярностью, нежели имя Асана-Кай-

¹ Рукоп. фонд..., инв. № 5116, стр. 17.

² Там же, инв. № 4395, стр. 34.

гы, однако и о жизни этого акылмана почти не сохранилось достаточно достоверных сведений. Вообще, Толубай-Сынчы — неясная, но глубоко интересная фигура. Одни утверждают, что он был реальной личностью, другие считают его воображаемым героем народных сказаний. Но, в общем, он — лицо, существование которого признается во всех преданиях. Предания эти описывают деяния Толубая-Сынчы почти в тождественных вариантах. Спорным, на наш взгляд, является тезис В. М. Жирмунского о том, что «киргизское народное предание о Толубае-Сынчы отражает общее среднеазиатское сказание о Кер-оглы»¹. Такое сходство выводится, вероятно, из факта ослепления как отца Кер-оглы, так и Толубая-Сынчы, жестоким и несправедливым ханом. Этот довод, выдвигаемый в защиту тождественности преданий о Кер-оглы и Толубае-Сынчы, не совсем основателен. По крайней мере, столь спорный вопрос не следовало бы выдавать за уже решенную проблему.

Согласно сообщениям информантов, Толубай-Сынчы занимал своеобразную позицию в трактовке многих вопросов жизнепонимания.

Конечно, не следует представлять себе Толубая-Сынчы сложившимся философом: мировоззренческие идеи выступали у него побочным продуктом эмпирического ознакомления с различными природными и общественными явлениями. Не на сугубо теоретических философских построениях основано справедливо высокое уважение, которым он пользовался у современников и потомков, а на его критико-аналитической деятельности.

Толубай-Сынчы был знаменит тем, что умел безошибочно определять свойства вещей и явлений. При этом он уделял «исключительно большое внимание определению свойств человека и коня»². Такая особенность аналитической деятельности акылмана обусловлена характером жизненных условий киргизов, исключительным значением кочевков, животноводства; естественно, что среди животных особая роль принадлежала коню; огромное значение боевого коня в сражении создало у киргизов своего рода культ коня («ат, аттан кийип жат», «атты баксаң ардактап, жоого бербес тар жерде»). Симпатическая связь человека и коня — наиболее устойчивый материал, восходящий к весьма древним представлениям. В сказках конь, обычно, наделен даром речи. Его советы

¹ В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас»... стр. 149.

² Рукоп. фонд..., инв. № 167, стр. 432.

герою — это советы умудренного жизненным опытом друга. Основы этих идей отчетливо выступают и в киргизских эпохах «Манас», «Эр-Тоштюк», «Курманбек» и т. д. Толубай-Сынчы в своих аналитических суждениях, надо думать, продолжал эту традицию устного народного творчества. Но в изречениях, которые народная молва приписывает ему, сохранились только древние традиционные формы, в которых можно обнаружить новое содержание.

Предание утверждает, что киргизский аналитик стремился облегчить участь обездоленных; известны его слова: «Справедливый джигит готов помочь обездоленным» — «жакшы болчу джигит алсызга карашат»¹. Он мечтал о таком времени, когда киргизы смогут жить в мире и согласии. Как видно из сентенций Асана-Кайгы, посвященных этой теме, идея мира выступала как одна из популярнейших идей эпохи, когда патриархально-феодалное общество, до основания потрясенное внутренними и внешними войнами, стремилось к покою. Именно эти настроения и отразились в изречениях Толубай-Сынчы, который видел залог благосостояния человечества в мире и дружбе между народами. «Счастье — от мира» — «ырыс алды ынтымак»; «Убийство человека, кровопролитие — признак тиранства» — «киши өлтүрүү, кан төгүү — канкордук»² — эти слова Толубай-Сынчы имели основания в политической жизни того времени.

Согласно Толубай-Сынчы, в мирные, изобильные годы народ расположен делать много доброго, тогда как смута сопровождается преступлениями. Добро невозможно, когда враждебные страсти руководят людьми; несправедливые отношения их между собой «затемняют их рассудок». Его мечта — такое время, в котором будет искоренена злоба и которое навечно стало бы благом для всех людей. Для этого людям необходимы наставники-мудрецы. Толубай-Сынчы рассматривал человеческое общество как этический организм, совершенствование которого представляет общую и вечную обязанность его членов. Именно мысли мудреца, умело разбирающегося в «хороших и плохих делах»³, служат людям путеводителем в исполнении их назначения в жизни.

Толубай-Сынчы, вероятно, умалчивал о социальных противоречиях, избегал затрагивать острые политические проблемы. Может быть, поэтому различия между богатыми и бедными переносятся им в этическую сферу. Вместе с тем, он

¹ Рукоп. фонд..., инв. № 5116, стр. 17.

² Там же.

³ Там же, стр. 16.

сурово предупреждает насильников, утверждая, что «заставляющий плакать обездоленных сам заплачет» — «карыштарды какшаткандын өзү какшайт»¹.

Толубай-Сынчы приписывается ряд изречений натурфилософского характера. Среди них особое место принадлежит положению о текучести, изменчивости и непостоянстве всего существующего. По его мнению, все преходяще: «Проходящая жизнь подобна улетающей птице и уходящей воде» — «өткөн өмүр учкан куштай, аккан суудай»². Родившееся должно рано или поздно умереть. Человек умирает, и ничто не в состоянии вернуть ему жизнь: «Умерший не воскреснет» — «өлгөн кайрылып келбейт»³. Эти наивно-диалектические мысли применяются Толубай-Сынчы, в основном, по отношению к человеческим судьбам, но отнюдь не по отношению к явлениям общественной жизни. Он, по-видимому, и не помышлял об изменении общественного порядка через уничтожение социального неравенства.

Со временем проповедь самоусовершенствования и пассивного терпения начала вытесняться духом протеста и неприимности к угнетателям. В этом смысле показательно творчество последующих киргизских акылманов, к числу которых следует отнести прежде всего Санчы-Сынчы. Если идеалом Асана-Кайгы была самодовлеющая добродетель, перед которой бессильно всякое зло, то в произведениях Санчы-Сынчы вместо безличной констатации каких-либо проявлений зла, вводятся прямые выпады против виновников народных бедствий. У него социально-критические мотивы преобладают над морализующей тенденцией. Так, в одной из песен, приписываемой Санчы-Сынчы, слышится открытая угроза хану Кудаяну, развивается идея возмездия:

Компондогон Кудаян,
Кордугунду койболук,
Акыры түбү оңболук...
Сенин ушул тушууда

Журт бузулар ушууда
Калың кыргыз бузулат
Качып бозуп кысылат.
Калкка тиет кесирин
Калк талаада карайлап
Какшап калат жесирин...

Злобный Кудаян,
Чинящий произвол.
В конце концов ты будешь покаран...
На твоих глазах постигнет людей
разлад,

Киргизы все разбредутся
И будут гонимы и притеснены.
За прихоти твои
Придется расплачиваться народу.
Но в пустыне безлюдной охватит
Горе безутешное твою вдову...

¹ Рукоп. фонд..., инв. № 5116, стр. 16.

² Там же, стр. 17.

³ Там же.

Аз жыл калды карап тур
Көргүлүктү көрсөңү,
Как ошондо өлөсүң!

Осталось жить недолго, погоди —
Настигнет тебя возмездие,
Придет тебе конец.

Негативное отрицание мира в сентенциях Асана-Кайгы и Толубая-Сынчы сталкивается здесь с позитивной обличительной тенденцией Санчы-Сынчы, тенденцией к преодолению зла. По сути дела, Санчы-Сынчы призывает человека к деятельной борьбе во имя справедливости. Но его активное отрицание зла разрешалось лишь в сфере столкновения интересов отдельных личностей и не выходило за ее пределы. Он не сознавал исторической необходимости сокрушения царства эксплуатации и построения нового, свободного мира.

На этом можно закончить общую характеристику некоторого черта миропонимания легендарных киргизских мыслителей.

* * *

Если в первых двух разделах нашей работы показано существование у киргизов философских интересов, то в последнем разделе описаны мыслители, посвятившие себя поискам рациональных этических нормативов. Нашим суждениям об Асане-Кайгы, Толубае-Сынчы и Санчы-Сынчы, как уже указывалось выше, присущ гипотетический элемент; эти суждения во многих случаях приобретают вероятностный характер. Но ясно одно: позитивное содержание мировоззрения акылманов сконцентрировано вокруг этических проблем, что, впрочем, было свойственно не им одним. И киргизские мыслители XIX в., которые заслуженно могут претендовать на звание философов, в своих произведениях уделяли особое внимание разработке этических идеалов.

¹ Рукоп. фонды..., инв. № 5116, стр. 19.

ЛИТЕРАТУРА

- К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, М., 1955.
- К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству. Госполитиздат, 1940.
- В. И. Ленин. Социализм и религия. Соч., т. 10.
- В. И. Ленин. Об отношении рабочей партии к религии. Соч., т. 15.
- В. И. Ленин. Философские тетради. Соч., т. 38.
- Абрамзон С. М. Манаство и религия. «Советская этнография», 1932, № 2.
- Абрамзон С. М. Очерки культуры киргизского народа, Фрунзе, 1947.
- Абрамзон С. М. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии. «Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая», 1951, т. XIV.
- Абрамзон С. М. Черты военной организации и техники у киргизов. «Тр. Ин-та языка, литературы и истории», вып. 1, Фрунзе, 1955.
- Айтбаев М. Т. Народные знания киргизов XIX — начала XX вв. «Иzv. АН Киргиз. ССР, сер. обществ. наук», т. 1, вып. 1, Фрунзе, 1959.
- Аникин В. П. Русская народная сказка. М., Учпедгиз, 1959.
- Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований. В сб.: «Вопросы истории, религии и атеизма», вып. VIII, М. Изд. АН СССР, 1960.
- Анохин Н. В. Материалы по шаманству у алтайцев, Л., 1924.
- Ауэзов М. Киргизская народная героическая драма «Манас». Сб.: «Киргизский героический эпос «Манас», М., Изд. АН СССР, 1961.
- Бартольд В. В. Киргизы (исторический очерк), Фрунзе, 1943.
- Батманов И. А. Язык енисейских памятников древней тюркской письменности. Фрунзе. Изд. АН Киргиз. ССР, 1959.
- Берков П. Н. Алтайский эпос и «Манас». Киргизский героический эпос «Манас». М., Изд. АН СССР, 1961.
- Бериштам И. А. Историческое прошлое киргизского народа. Фрунзе, 1942.
- Бериштам И. А. Социально-политический строй орхоно-енисейских тюрок VI—VIII веков. М.—Л. Изд. АН СССР, 1946.
- Богданова М. К вопросу о происхождении жанров киргизского фольклора. «Тр. Ин-та языка, литературы и истории Киргиз. ФАН СССР», вып. 1, Фрунзе, 1945.
- Валиханов Ч. Ч. Избр. произв., Алма-Ата, 1958.

- Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Алма-Ата, Изд. АН Каз. ССР, 1961.
Джамгерчинов Б. Д. Присоединение Киргизии к России. М., 1959.
Донини А. Люди, идолы и боги. М., Госполитиздат, 1962.
Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас». Сб.: «Киргизский героический эпос «Манас». М., Изд. АН СССР, 1961.
Закиров С. Кожожаш эпосунун кээ бир маселелери. Фрунзе, 1960.
Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. М., Изд. АН СССР, 1959.
Ильясов С. Пережитки шаманизма у киргизов. «Тр. Ин-та языка, литературы и истории Киргиз. ФАН СССР», Фрунзе, 1945.
Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
Крывелев И. А. К критике анимистической теории. «Вопросы философии», 1956, № 2.
Крывелев И. А. Социальные и гносеологические корни религии. Сб. «Наука и религия», М., 1957.
«Кыргыз эл жомоктору». Сб. ст., Фрунзе, 1956.
Левин-Брюль Я. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
Левитус Б. И. Кыргыздын элдик жомокторундагы атеисттик идеялар. «Илим динди ашкерелейт», Фрунзе, Киргосиздат, 1961.
Леон-Портилья Мигель. Философия Нагуа. М., Изд-во ин. лит-ры, 1961.
Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., Изд. АН СССР, 1952.
Никольский В. К. Начало религии. «Уч. записки Моск. обл. пед. института», т. XIV, вып. 1, М., 1950.
Никольский В. К. К вопросу о древнейшей форме религии. Там же, т. XXVIII, вып. 2, М., 1953.
Панцхава И. Д. Марксистский атеизм — высшая форма атеизма. «Основные вопросы научного атеизма». М., Соцэкиз, 1962.
Петров К. И. Очерки феодальных отношений у киргизов в XV—XVIII вв. Фрунзе, Изд. АН Киргиз. ССР, 1961.
Пояркоф Ф. Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Пшч-цек, 1899.
Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Част. V, СПб., 1885.
«Сборник материалов по мусульманству», т. II, Ташкент, 1900.
Сухов А. Д. К вопросу о первоначальной форме религии. Сб.: «Философские вопросы атеизма». М., Изд. АН СССР, 1963.
Токарев С. А. О происхождении и ранних формах религии. Сб.: «Наука и религия», М., 1957.
Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX—начала XX вв. М.—Л., Изд. АН СССР, 1957.
Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. В сб. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». М., Изд. АН СССР, 1959.
Токарев С. А. Этнография народов СССР. Изд. МГУ, 1958.
Томсон Дж. Доисторический эгейский мир. М., Изд-во ин. лит-ры, 1958.
Томсон Дж. Первые философы. М., Изд-во ин. лит-ры, 1959.
Тэйлор Э. Первобытная религия. М., Соцэкиз, 1939.
Усенбаев К. Общественно-экономические отношения киргизов в период господства Кокандского ханства. Фрунзе, Изд. АН Киргиз. ССР, 1961.
Фонды Отделения обществ. наук АН Киргиз. ССР.

- Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959.
Фрэзер Д. Золотая ветвь. Вып. 1, Изд. «Атенст», 1928.
Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Душанбе, 1958.
Цамерян М. П. Возникновение и развитие атеизма. «Основы научного атеизма». М., Госполитиздат, 1961.
Штернберг Я. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
Юнусалиев Б. Об опыте создания свободного варианта эпоса «Манас». Сб. «Киргизский героический эпос «Манас». М., Изд. АН СССР, 1961.

О Г Л А В Л Е Н И Е

	Стр.
Введение	3
Мировосприятие древних киргизов	8
Мировоззрение киргизского народа в XI—XVIII веках	23
Легендарные киргизские мыслители	61
Литература	73

БАТЫРБЕК АМАНАЛИЕВ

ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КИРГИЗСКОГО НАРОДА

Редактор издательства *В. Л. Фоменко*
Обложка художника *В. Ф. Роска*
Технический редактор *М. Г. Попова*
Корректор *Т. К. Песковая*

Подписано в печать 19.VII 1963 г. Формат бумаги 60×90¹/₁₆.

Объем 4,75 п. л., уч.-изд. 5 л.

Цена 35 коп.

Д—02535.

Заказ 1630/1

Тираж 500 экз.

г. Фрунзе, типография АН Киргизской ССР

Цена 35 коп.