9(c54)
А-40

Ш. Б. АКМОЛДОЕВА

ДУХОВНЫЙ МИР ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ

(по материалам эпоса «Манас»)

Ш. Б. Акмолдоева

ДУХОВНЫЙ МИР ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ

(по материалам эпоса «Манас»)

«Турар»
Бишкек 2020

9|с 541
А-40

УДК 94 (100-87)
ББК 63.3 (2 Ки)
А 40

Акмолдоева Ш.Б.
А 40 **ДУХОВНЫЙ МИР ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ** (по материалам эпоса «Манас»). – 2-е изд. перераб. и доп. – Б.: «Турар», 2020. – 256 с.

ISBN 978-9967-35-009-0

В работе обосновываются основные положения концепции общности происхождения человеческих культур, рассматриваются мифологические истоки героического эпоса «Манас», связь происхождения Манаса и мифов, эпосов Древней Индии, Ближнего Востока, европейских народов, древнеарийские корни кыргызов. Особое внимание уделено анализу своеобразия духовного мира кочевников.

Книга адресована судентам, преподавателям вузов, научным работникам, а также всем, кто интересуется историей и культурой тюркских народов.

Издание дается в авторской редакции.

SPIRITUAL LIFE OF THE ANCIENT KYRGYZ (based on the epic «Manas») – 2nd edition, revised and added. — Bishkek, 2020. – 256 p.

The book gives reasons for the basic concepts of the origin of human cultures. The author considers the mythological sources of the heroic epic «Manas», the linkage Manas and myths and epic of Ancient India, Middle East, European peoples, and Ancient Aryan roots of the Kyrgyz.

Special attention is paid to researches of the spiritual values of the nomad's world.

The book is addressed to the higher school teachers and students, scientists and to all who are interested in the history and culture of the Turkic people.

The publication is provided in the auditor's edition.

На обложке книги использован сюжет художника М.Асаналиева «Манас»

664707

Рецензенты:

А.А.Бекбалаев, д-р филолог. наук, проф.
Б.Г.Нуржанов, д-р философ. наук, проф.
Т. К.Чоротегин, д-р историч. наук, проф.

Кыргызский государственный технический университет им. И.Раззакова

ISBN 978-9967-35-009-0

УДК 94 (100-87)
ББК 63.3 (2 Ки)

© Акмолдоева Ш.Б., 2020

Памяти предков,
достойных сынов кочевого мира
Центральной Азии – древних кыргызов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уникальный феномен кыргызской культуры эпос «Манас» давно признан и отнесен к числу наиболее выдающихся памятников человеческой культуры. Так что вопрос об актуальности его исследования не требует особого обоснования. Культурное, философское, историческое, лингвистическое, мифологическое и т.д. значение его настолько велико и неисчерпаемо, что намного превосходит возможности даже целого поколения исследователей. Его значение не только для кыргызов, но и для всех тюркских народов можно сравнить с «Илиадой» для древних греков и культурной Европы, «Махабхаратой» для индусов, «Ветхим Заветом» для иудеев и христиан, «Старшей Эддой» для германских народов и другими эпическими сказаниями.

Огромное культурно-историческое значение «Манаса» состоит в том, что в условиях отсутствия письменности и других материальных средств сохранения культуры он позволяет нам составить более или менее полную картину жизни и быта, ценностей и понятий древнего кыргызского народа, а через него мировоззрение и духовную культуру древних тюрков. На протяжении тысячелетий «Манас» был культурной энциклопедией кыргызов – не просто памятником поэтического творчества или сборником поэтических сказаний,

а сокровищницей народной мудрости, руководством в повседневной жизни, основой духовного единства кыргызского народа, его этико-правовым кодексом.

Современное состояние культуры вызывает новые потребности и открывает новые возможности научного исследования. Сегодня одной из приоритетных направлений манасоведения является новый комплексный подход к проблемам текстологии, исходящий из идеи генетической взаимосвязанности всех текстологических фактов в их совокупности и системе в сравнительно-историческом аспекте. Необходимо объединить усилия тюркологов, в том числе, санскритологов, иранистов, китаистов, а также специалистов по немецкой, древнегреческой, древнерусской и др. текстологий при исследовании текстологических проблем «Манаса». Чем это продиктовано?

Во-первых, «Манас» в отличие от других эпических текстов, является уникальным текстом: он функционирует в культуре не в качестве канонизированного «Ветхого Завета», а одновременно в нескольких версиях, иногда существнно отличающихся друг от друга. Уже сам по себе этот факт выдвигает ряд текстологических проблем на первый план.

Во-вторых, в силу тесной связанности, еще до конца не проясненной, древнекыргызской (древнетюркской) культуры с другими древними культурами, знание древних языков может явиться решающим фактором прояснения многих проблем манасоведения, поскольку именно лингвистический анализ позволяет восстановить давно утраченные связи языков и культур, реконструировать основы архаического мировоззрения, прояснить смысл устаревших и малопонятных сегодня выражений и через них – отношение к контекстуальным вещам и объектам. Без лингвистического и этимологического анализа любая реконструкция мировоззрения автора (или авторов) «Манаса» рискует остаться надуманной, искусственной и предвзятой.

Текст «Манаса» хранит в своих пластах множество тайных знаков и кодов, что свидетельствует не только о его эзотеричности, предназначенной исключительно для «посвященных», но и в обращении к широкому кругу людей, а, следовательно, значительной степени всеобщности провозглашаемых им духовных ценностей и норм.

Реконструкция текста «Манаса» помогла бы нам восстановить остановленную в знаке реальность для передачи социальности от поколения к поколению. Контакт поколений, уподобление последующего поколения предшествующему возможно лишь при опосредовании этого контакта знаком. Знаковый контакт у кыргызов был нарушен Октябрьским переворотом и только в художественных недрах «Манаса» возможно обнаружение, восстановление и объяснение их.

Наконец, в третьих, текстуальный анализ на сегодняшний день является последним словом гуманитарной науки на Западе, единственной признанной методологией культурологического исследования. Высказывания типа «мир есть текст», «культура есть текст или бесконечная цитата», «нет ничего вне текста» являются сегодня нормативными в любой гуманитарной науке.

В своих исследованиях мы обосновываем идею общности происхождения древнекыргызской (древнетюркской) и европейской культур. Нам представляется, что подтверждение этой гипотезы пролило бы новый свет на проблему культуросоциогенеза, укрепило бы концепцию общности человеческих культур, позволило бы представить древнекыргызскую (древнетюркскую) кочевую цивилизацию в качестве столь же древней и равноправной в семье человеческих культур.

INTRODUCTION

The unique Kyrgyz culture phenomenon that is the «Manas» epic has been declared as one of the prominent monuments of human culture and, thus, the question of importance doesn`t need further examination. The cultural, philosophical, historical, mythological and linguistic significance of epic is great and deep to an exstent that goes beyond the scope of the whole generation of scholars. The significance of the «Manas» to Kyrgyz as well as to all Turkic people can be compared with the role of the «Iliad» for ancient Greeks and cultural Europe, the «Mahabharata» for Hindu people, the «Old Testament» for Jews and Christians and the «Elder Edda» for German people.

Huge cultural-historical value, of the «Manas» comes from the fact that in the adsence of writing and other material means of cultural preservation it allows us to construct a more or less full picture of the life, values and concepts of the ancient Kyrgyz people, as well as the worldview and spiritual culture of the ancient Turks. For millennia the «Manas» was not simply a monument of poetic creativity or the collection of poetic legends but also the «cultural encyclopedia» of the Kyrgyz people, a treasury of nation wisdom, a manual in daily life, a basis of spiritual unity of the ancient Kyrgyz people and their ethical and legal code.

Nowadays the stady of the «Manas» needs a new integrated approach to problems of textual study, starting with the idea of genetic coherence of all contents in terms of their in comparative-historical aspects.

It is necessary to unite efforts of Sanskrit and specialists in Iranian and Turkic philology in the research of the «Manas» textual problems and to also use the operational experience of experts in ancient Greek, old Russian and German textology, their techniques and receptions ascription, datings and localizations of the text. What are the prerequisite for this?

First of all unlike other epic text «Manas» is a unique text: it functions in culture not as the unified canonized «Old Testament», but ratherin several versions sometimes essentially distinguished from each other. This fact itself puts forward a number of textual problems.

Second, as ancient Kyrgyz (ancient Turkic) culture is closely connected with other ancient cultures, the knowledge of classic languages can be determinative in solving many problems of the «Manas» study. Linguistic analysis allow one to restore the lost connections of languages and cultures, and reconstruct bases of archair outlook make sense of out-of-date and currently obscure expressions and through them to understand – the attitude to contextual things.

Without the linguistic and etymological analysis any reconstruction of the «Manas» author (or authors`) outlookcan remain far-fetched and artificial. The text of the epos keeps in its layers of a set of secret marksand codes. This fact textifies its exoteric nature (addressing a broad audience of people and, hence, the generality spiritualvalues and norms) as well as esoteric nature (secret, latent intended only for «devoted» sense) The reconstruction of the «Manas» text would help us to restore the symbol-locked, reality in order to transfer a social sensibilityfrom generation to generation. Generation contact, linking of the subsequent generation to the previous one can occur only when a symbol mediates this contact. The symbol contact of Kyrgyz generations was broken by the October Revolution, and only the art of the «Manas» could help us to detect, restore and explain this phenomena.

Today, textual analysis is the last word in Immunities in western countries, in addition to the unique and recognized methodology of cultural research Statements such as «the world is the the text», «the culture is the text or the infinite citation», «there is nothing beyond the text» are normative in the humanities today.

We wish to prove that ancient Kyrgyz (ancient Turkic) culture and European culture have common origins. We think that the proof of this idea would solve many problems of cultural-sociogenesis, strengthen the concept of human culture commonness and allow us to present the ancient Kyrgyz (ancient Turkic) civilization as an ancient and equal member of the human culture family.

РАЗДЕЛ 1
МИРОПОНИМАНИЕ ДРЕВНЕГО КЫРГЫЗА

ГЛАВА 1. ИССЛЕДОВАНИЯ «МАНАСА» И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ МАНАСА

1.1. Философско-культурологические исследования «Манаса» и проблема идентификации

Социальные и исторические особенности условий, в которых в прошлом развивалась культура кыргызского этноса, обусловили тот факт, что в его среде тексты «Манаса», как и в целом фольклорные тексты, функционировали в естественной устной форме и передавались посредством прямой, контактной коммуникации. «Манас» выполнял весьма важную роль в системе архаичной культуры кыргызов. В мифоэпической форме интегрировалась и аккумулировалась информация, выработанная в древнем кочевом обществе. Мы имеем в виду передачу мифологической традиции и реализацию мифов и верований, осмысление обрядов и традиций материальной культуры и т. д. «Манас» - это специфический «язык» архаичной культуры кыргызов, отличающийся от других «языков» - орнамента, мелоса, знаковой и символической информации, передававшейся вещами - предметами материальной культуры и т. п. Все это обусловило семантическую насыщенность «Манаса», его роль интегратора, мощного системообразующего фактора традиционной кыргызской культуры.

В советский период «Манас» стал предметом многочисленных исследований в области фольклористики, истории, этнографии[1]. Однако к философско-культурологическому изучению «Манаса» ученые приступили лишь в конце XX века, когда в кыргызстанских искусствоведении, литературоведении, культурологии и других гуманитарных научных направлениях получила распространение философская интерпретация понятия «национальное мировоззрение». М.Убукеев, Ч.Омуралиев, Г.Бакиева, К.Садыков, С.Абдрасулов, Ю.Шыгаев, Н.Осмонова и другие исследователи стремятся показать в своих работах, как с древнейших времен проявляется в «Манасе» «дух и самосознание кыргызов».

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

[1] Обзор фольклористических, историко-этнографических и др. исследований, посвященных «Манасу», см.: Акмолдоева Ш.Б. Древнекыргызская модель мира (на материалах эпоса «Манас»). – Бишкек: Илим, 1996. – С.15-53.

экстраординарными качествами и компонентами принадлежит к редчайшим шедеврам высших поэтических памятников общемировой культуры и цивилизации»[1].

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

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

Процесс создания «Манаса» более или менее идентичен процессу формирования древних эпосов в других частях мира. Как и последние, «Манас» складывался в течение веков, инкорпорируя различный изустный литературный материал, функционирующий в разные эпохи, насыщаясь трудом и фантазией многочисленных известных и безымянных сказителей.

Но история кыргызского эпоса - это история сплава не только изустного литературного материала. Как справедливо отмечает кыргызский академик А.Салиев, «устная поэзия народа стремилась передавать и масштабность, и глубину его развивающегося жизневосприятия, используя для этого ёмкую эпическую форму»[2].

«Манас» является компендиумом, где сосредоточены исторические, правовые, философские и эпические знания. Этот эпос уникален в мировой истории как своей протяженностью (по объему он в 20 раз превышает вместе взятые

[1] Айтматов Ч. Сияющая вершина древнекыргызского духа //Энциклопедический феномен эпоса «Манас». – Бишкек.: Гл. ред. КЭ, 1995. – С.16.

[2] Салиев А. Человек входит в мир. Сб. ст. – Фрунзе: Кыргызстан, 1983. – С.94.

«Илиаду» и «Одиссею»), так и энциклопедичностью. Есть все основания сказать, что «Манас» скорее не поэтическое произведение, а вся литература. Недаром и сами кыргызы говорят: «Все, что есть у кыргызов, есть в «Манасе». Кыргызский эпос уникален в истории мировой культуры и продолжительностью своей жизни, степенью своего непрекращающегося влияния на общественную жизнь и литературу.

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

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

Перенося мысли российского ученого Е.П.Челышева об эпосах народов мира на «Манас», в унисон с ним мы можем утверждать, что кыргызский эпос, подобно гомеровскому эпосу отличается не только литературными достоинствами, но и содержит «в себе высокие нравственные идеалы, служит влиятельным сводом назидательных мыслей по различным отраслям знания. Однако, - как пишет У.П.Челышев, - с приходом римлян греческий эпос, оставаясь образцом литературного мастерства, в значительной мере утратил свою социальную значимость. После распада Римской империи он уже практически не воспринимался в Западной Европе. Для Данте и Чосера Гомер был уже только именем. Лишь после появления его произведений в латинском переводе Петрарки у образованной элиты Запада возник интерес к греческому эпосу. В следующем столетии, когда проявилось повышенное внимание к классической литературе, многие могли уже читать «Илиаду» и «Одиссею» Гомера в подлиннике. Но даже и в это время, когда Гомера превозносили как великого поэта, его творения уже не поднялись до прежних высот и никогда

больше не занимали тех позиций, которые были у них в классической Греции»[1].

У кыргызов, напротив, эпическая традиция никогда не прерывалась. Статус «Манаса», где развивались определенные философские и социально-этические взгляды, остался в обществе прежним. «Манаса» никогда не забывали, он никогда не опровергался и не заслонялся какими-либо другими сочинениями. Об этой особенности «Манаса» заметил еще В. В. Радлов, один из первых его российских исследователей. В этой связи небезынтересно, на наш взгляд, предположение известного кыргызстанского философа А.А.Брудного, который писал: «существование эпоса «Манас» и история кыргызской культуры весьма прочно связаны. Даже можно предположить, что без этого эпоса вся культура кыргызов была бы иной. В чем же причина такого его влияния и уникального объема цикла, объединенного именами Манас - Семетей - Сейтек и неповторяющимися событиями? Наша гипотеза состоит в следующем. Письменность образует так называемую «внешнюю память», причем с ее помощью фиксируется объем информации значительно больший, чем с помощью «внутренней памяти», т. е. памяти, конкретно присущей отдельным личностям. Термины «внешний» и «внутренний», вводимые кибернетикой, социально обусловлены, поскольку и та, и другая память находятся как бы внутри культуры и сохраняют ее, но различия в смысле объема и содержания здесь есть. Руническая память была мощным средством «внешней памяти», но по историческим причинам была утрачена. Однако ее функции как бы перенял эпос, который стал энциклопедией, сохранившей такой объем, такое содержание знаний, что вне письменности их, казалось бы, и сохранить нельзя. Но «Манас» смог это сделать. Это совершенно особое явление в истории мировой культуры, сохранившее в бесписьменной форме стержень развития культуры целого народа. Одновременно это доказывает, как велик объем внутренней памяти, что очень существенно для исторической психологии». [1]

[1] Челышев Е.П. Сопричастность красоте и духу. Взаимодействие культур Востока и Запада. – М.: Наука, 1991. – С.240 - 241.

Тексты «Манаса», однажды зафиксированные, вместе с многочисленными комментариями к ним стали достоянием ученых, но и обретя книжную жизнь, эпос и сегодня продолжает жить в устной традиции, в искусстве манасчи.

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

Существует еще один фактор, который обеспечивает живучесть кыргызского эпоса. По отношению к индийскому эпосу его Е.П.Челышев называет «регионализмом», употребляя этот термин в значении «местный», «локальный», а термин «национальный» в значении «народный», «общенародный» и даже «общегосударственный». Суть «регионализма» в следующем: ученый, конечно, может правильно идентифицировать географию эпоса, сможет определить и временные границы, увидеть социальные структуры, религиозные верования, ритуалы, увязав их с конкретной эпохой. Но все это не имеет значения для простого слушателя (читателя). Он довольствуется сознанием того, что истории славного далекого прошлого и все упомянутые в них места для него так же реальны, как и все действующие персонажи.[2] Названия святынь, гор, озер, долин независимо от того, знакомы они или нет, рождают у этого слушателя (читателя) видение *кыргыз жери* — земли кыргызской, объединенной и территориально, и духовно.

Ала-Тоо и Талас, Иссык-Куль и Алай, Арсланбаб или Каркыра - все названия и имена вызывают ассоциации с зем-

[1] Брудный А.А. К проблеме социально-психологических функций эпоса «Манас» //Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира. Тез. докл. научн. симпозиума. – Бишкек, 1995. – С.155.

[2] См.: Челышев Е.П. Сопричастность красоте и духу. Взаимодействие культур Востока и Запада. – С.242.

лей кыргызской во всей ее протяженности и многообразии, создавая у слушателя (читателя) ощущение, что эта земля кыргызов вместе с тем неразрывно связана и с его локальным миром не только географически, но и ценностно. Именно, это обстоятельство имеет особое значение: человек осознает себя частью единого целого, этноса. Как пишет Е.П.Челышев: «Очевидно, что в регионализме надо, прежде всего, искать ответ на вопрос, почему созданные много веков назад тексты и ныне способны пробуждать ощущение единства, соотнесенности с общей для всех прародиной, объединенной территориально, духовно, общими законами и нормами существования населяющих ее людей»[1].

Большинство исследователей сходятся во мнении, что как традиционный пласт культурного наследия «Манас» повсеместно проявил свою действенную силу. Именно этот пласт становится фактором интеграции разнородных феноменов культурной жизни кыргызов в некое самобытное единство. «Манас» - это то, что формирует национальное сознание. И здесь важно отметить еще один очень существенный фактор интеграции, который коренится во всяком эпическом наследии и является не чем иным как формой духовности. На наш взгляд, ее в «Манасе» можно обозначить термином «кыргызская духовность». Это есть сохраняющие и поныне свое ценностное содержание нравственно-этические, религиозно-философские представления и идеи, которыми пронизан «Манас». Этой духовностью, как отмечает Е.П.Челышев, пронизан и индийский эпос. Разумеется, «отделять нравственно-этическую сферу от религиозно-философской будет прямым насилием над материалом, поскольку практически любые нравственные предписания, этические нормы теснейшим образом связаны с первоначальными религиозно-философскими представлениями».[2]

[1] См.: Там же. – С.243.

[2] См.: Там же. – С.242 – 245.

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

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

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

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

Таковы, как нам кажется, сущностные черты «Манаса» - величайшего эпического наследия, которые вызывали и продолжают вызывать у кыргызов чувство причастности к единому прошлому, чувство самобытной целостности, а поскольку, это прошлое является активным компонентом современности, оно питает чувство «кыргызской идентичности» и ныне. Более подробно эти вопросы будут рассмотрены в следующих главах нашей работы.

Подводя итог сказанному, еще раз отметим, что философско-культурологическое изучение «Манаса» только начинается. Многие проблемы «Манаса», как и проблемы кыргызской эпической культуры в целом, ждут своих исследователей. И наши работы в этом ряду являются одними из первых.

1.2. Проблемы реконструкции мира и методологии исследования «Манаса»

Наш современник при желании и определенных усилиях может отличить свои представления и поступки от представлений и действий людей иных эпох и времени. Но достижение этого возможно лишь тогда, когда у них есть ключ к культуре той эпохи, постичь которую он стремится, т.е. если у него есть мерка этой культуры. Такой универсальной меркой может служить и действительно служит категориальная сетка, благодаря которой можно установить основные представления и ценности людей различных эпох[1]. Такие категории, как природа, человек, пространство, время, судьба и пр., в своей совокупности образуют модель мира, которая в самом общем виде «определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах».[2] Но поскольку нас интересует модель мира, представленная в «Манасе», т.е. представления и понятия людей, по меньшей мере, нескольких сотен эпох и продолжительного исторического времени, то реконструкция этой модели становится задачей очень сложной. Давайте снова обратимся к определению мифопоэтической модели мира. «Модель мира не относится к числу понятий эмпирического уровня, - пишет российский исследователь В.Н.Топоров, - (носители данной традиции могут не осознавать модель мира во всей ее полноте). Системность и операционный характер модели мира дают возможность на синхронном (одновременном – Ш.А.)) уровне решить проблему тождества (различие инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом (исторически последовательно временном – Ш.А.) уровне выявить зависимости между элементами системы и их потенциями исторического развития (связь «логического» и «исторического»). Само понятие «мир», модель которого описывается, целесообразно понимать как человека и среду в их взаимодействии; в этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и о самом человеке и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий. Для мифопоэтической модели мира существен вариант взаимодействия с природой, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, модель мира реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, т.к. все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой они подчинены»[1]. «Мифопоэтическая модель мира, - продолжает далее В.Н.Топоров, - восстанавливается на основании самых разнообразных источников – от данных палеонтологии и биологии до сведений по этнографии современных архаичных коллективов, пережиточных представлений в сознании современно-

---

[1] Возможность построения категориальной сетки прошлых эпох показали многие исследователи еще советского периода, среди которых работы А.Я.Гуревич занимают особое место. См. его работы: Категории средневековой культуры. – М., 1972; Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.

[2] В.Н.Топоров. Модель мира (мифопоэтическая) //Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т.2. К – Я. – С.161.

[1] Там же.

66 4707

го человека; данных, относящихся к языку, символике сновидений и более глубоких сфер бессознательного, художественному творчеству и т.п., в которых могут быть обнаружены или реконструированы архетипические структуры… Период, для которого целесообразно говорить об относительно единой и стабильной модели мира, принято называть космологическим или мифопоэтическим, поскольку основным способом осмысления мира и разрешения противоречий в этот период является миф, мифология, понимаемая не только как система мифов, имеющих дело не только с дискретными (разделенно-прерванными – Ш.А.) единицами, но и, главное, как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типу мышления».[1] Содержание текстов (в семиотическом смысле) этого периода состоит в борьбе космического упорядочивающего начала с хаотическим деструктивным началом, в описании этапов последовательного сотворения мира. Основной способ понимания мира и разрешения противоречий в этот период обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как система мифов, но и – главное – как особый тип мышления[2]. Вот эту колоссальную задачу нам и предстоит решить в будущем. И здесь мы будем опираться на труды не только В.Н.Топорова, но и многих других исследователей[3], работы которых посвящены древнему мифопоэтическому типу мышления. «Манас» в своей существеннейшей части представляет именно этот тип мышления, т.к. он относится к эпохе, предшествующей историческому. «Космологическая схема в наибольшей степени определяет первобытные представления о мире, - пишет В.Н.Топоров в другой своей работе[1]. – О ней лучше всего можно судить по полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадиально более поздним периодам (ср. гелиопольскую версию древнеегипетского мифа о творении, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую версии, Ригведу X, 129… и т.д.)». К ним же можно отнести и наш «Манас» в своем раннем варианте. «Соответствующие тексты – пишет далее В.Н.Топоров, - часто состоят из двух частей. Первая посвящена тому, что было «до начала» (т.е. до акта творения): описанию хаоса, характеризуемого обычно серией общенегативных суждений типа «Не было не-сущего, и не было сущего тогда»[2]. К этим же типам можно отнести и: «Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня (или) ночи…»[3] или «Земля же была безвидна и пуста»[4], «Этот (мир) неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой»[5] и т.п. «Вторая часть схемы, - продолжает В.Н.Топоров, - напротив, состоит из серии позитивных суждений о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому»[6].

Мы и в дальнейшем будем следовать В.Н.Топорову, т.к. при реконструкции мира его исследования для нас (как, впрочем, и работы ранее указанных К.Леви-Строса, М.Эли-

---

[1] Там же. – С.162.

[2] См.:Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. Общий взгляд //Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. – М.: Наука, 1982. – С.8-37.

[3] См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с франц. – М.: Наука, 1985. – 535 с.; Он же. Первобытное мышление. Пер. с франц. – М.: Республика, 1994. – 382 с.; Элиаде М. Космос и история. Избр. работы. Пер. с франц. и англ. – М.: Прогресс,1987. – 312 с.; Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. – М.: Наука, 1984. – 236 с.; и др.

[1] Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. Общий взгляд. – С. 10.

[2] Гимн о сотворении мира // Ригведа. Избр. гимны. – М.: Наука, 1972. – С.263.

[3] Там же.

[4] Первая книга Моисеева. Бытие // Библия. Книги Священного писания. Ветхий и Новый Завет. Канонические. В русск. пер. – Христ. изд-во, 1991. – С.1.

[5] Законы Ману. – М.: Изд-во вост. лит., 1960. – С.21.

[6] См.: Гимн о сотворении мира. – С.263; Первая книга Моисеева. Бытие. – С.1-2; Законы Ману. – С.21-30.

аде, Г.Франкфорта, Г.А.Франкфорта, Дж.Уилсона и др.) носят методологически ориентированный характер. «Для структуры подобных текстов, - читаем далее у В.Н.Топорова, - характерны следующие особенности: 1) построение текстов как ответа (или серии ответов) на некий вопрос; 2) членение текста, заданное описанием событий (составляющих акт творения), которые отражают последовательность временных отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему; последовательное нисхождение от космологического и божественного к «историческому» и человеческому; 6) как следствие предыдущего – совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квази-исторического) ряда; 7) указание правил социального поведения и, в частности, (нередко) правил брачных отношений для членов коллектива и, следовательно, схем родства»[1].

Важно отметить, что для мифопоэтического сознания социальные факты выступают одновременно и как вещи, и как представления. Сама же коммуникация осуществляется непременно с помощью знаковых систем. Таким образом, исходными и основными для текстов космологического периода нужно считать схемы трех типов: 1) собственно космологические схемы; 2) схемы, описывающие систему родства и брачных отношений, и 3) схемы мифо-исторической традиции. Последние схемы состоят, как правило, из мифов и того, что условно можно назвать «историческими преданиями»[2]. «В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано? как произошло? почему?) актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий

[1] Топоров В.Н. Первобытные представления. Общий взгляд. – С.10-11.
[2] Там же. – С.11-12.

образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений) служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют как бы временной диапазон данного социума, выраженный в терминах *поколений,* – от предков в прошлом до потомков в будущем.

Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта – диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего). Эта неразрывная, двуединая связь диахронии и синхронии – неотъемлемая черта мифопоэтической модели мира.

Мифопоэтическая модель мира часто предполагает тождество (или, по крайней мере, особую связанность, зависимость) макрокосмоса и микрокосмоса, природы и человека»[1]. Это ведет к антропоморфизации мира, т.е. к наделению предметов, окружающих человека, свойствами и характеристиками его самого. Это – также одна из характерных черт мифологического сознания древнего человека. Для сознания мифопоэтического периода все космологизировано, поскольку все входит в состав космоса, который образует высшую ценность внутри мифопоэтического универсума. В системе мифопоэтических представлений так называемая логика бриколажа (от франц. *bricoler* «играть отскоком» т.е. пользоваться окольным путем для достижения поставленной цели) выступает как основная стратегия в отношениях между человеком и природой.

«В недрах мифопоэтического сознания, - пишет В.Н.Топоров, - вырабатывается система бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики в модели мира и обычно включает в себя 10-20 пар противопоставленных друг другу признаков, имеющих сответственно положи-

[1] Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая). – С.162.

тельное и отрицательное значение. Это противопоставления, связанные с характеристикой структуры пространства (верх – низ, небо – земля, земля – подземное царство, правый – левый, восток – запад, север – юг), с временными координатами (день – ночь, весна /лето/ - зима - /осень/), с цветовыми характеристиками (белый – черный или красный – черный), а также противопоставления, находящиеся на стыке природно-естественного и кульурно-социального начала (мокрый – сухой, сырой – вареный, вода – огонь), обнаруживающие отчетливо социальный характер (мужской – женский, старший – младший, /в разных значениях – возрастном, генеалогическом: предки - потомки, общественном /свой – чужой (другой, иной – Ш.А.), близкий – далекий, внутренний – внешний): сюда же в известном смысле относится и более общее противопоставление, определяющее модус всего набора модели мира: сакральный – мирской (профанический). Все левые и все правые члены противопоставлений образуют некие единства, отношение между которыми может быть описано с помощью более общих оппозиций (уже не локализованных в пространственном, временном, природном или социальном планах): счастье – несчастье (доля – недоля), жизнь – смерть и – наиболее абстрактное числовое обозначение их – чет – нечет. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения мира мифопоэтическим сознанием. Поэтому модель мира может характеризоваться и в соответствии с тем, какими символами передаются эти универсальные знаковые комплексы. Для мифопоэтической модели мира одним из наиболее распространенных символов этого рода является мировое дерево»[1]. Таким образом, выше мы рассмотрели мифопоэтические представления о мире (общий взгляд).

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

[1] Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая). – С.162.

«Манас» – величайшее эпическое наследие тюркского кочевого мира[1], сердцевину которого составляет древнейший народ Центральной Азии - кыргызы. Как утверждает в своих исследованиях профессор Института изучения истории Академии общественных наук Китая Ли Цзиньсю, самые ранние упоминания о кыргызах есть в китайских письменных источниках, относящихся к X веку до н.э. Мы вправе утверждать, что эпос «Манас» – важнейший и наиболее полный источник для реконструкции мифологии древних предков кыргызов.

Многие исследователи сейчас сходятся на том, что «Манас» относится к развитой классической форме героического сказания. Однако, как следует из самого текста «Манаса», это не исключает наличия в нем очень древних пластов догосударственного эпоса, т.е. архаичного словесного искусства первобытно-родового общества. «Опираясь на материалы его текстов, на дополнительные археологические, этнографические, лингвистические источники, - как считает крупнейший исследователь «Манаса» Р.З.Кыдырбаева, - можно... проследить миропонимание древних кыргызов, реконструировать некоторые этапы их художественного мышления»[2].

Реконструкция миропонимания древних кыргызов – одна из основных задач и нашей работы. Поэтому рассмотрим его более пристально. Это отмечает и Р.З.Кыдырбаева, которая указывет, что «традиционный текст его, дошедший до на-

[1] Между тем, слово «тюрк» зафиксировано в летописях китайской династии Вэй-бэй в V веке н.э. Одни исследователи поддерживают вариант перевода данного термина как «сильный», «крепкий», другие – как «человек», но как справедливо отмечает известный российский тюрколог М.Аджи, версии приятные, но вряд ли правильные. Зачем алтайцам брать китайское имя? Исследования показали, действительно, китайцы узнали это слово от жителей Древнего Алтая, там люди себя называли: «Туракут», «Трктт». Известно, что Тура – одно из девяноста девяти имен Тенгри, тюре, тэре – «крест», кут – «душа», жизненная сила человека». См.: Аджи М. Святой Георгий и гунны. - М.: Изд. АСТ,2019. - С.310-311. Вариант перевода М.Аджи с древнетюркского языка слова «тюрк» как «душа, наполненная Небом» нам представляется наиболее убедительным и логичным (Ш.А.).

[2] Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». – С.17.

ших дней, претерпел в процессе бытования немало изменений. Само устное бытование этого уникального архаического памятника уже предопределяет текучесть текста, его вариативность. Однако устное бытование имеет и другую особенность, отражающую удивительную устойчивость отдельных сюжетных линий, образов и древнейших поэтических формул. Подобная специфика, обусловленная постоянством отдельных традиционных образов, устоявшихся поэтических строк, позволяет в определенной степени реконструировать первоначальную картину эпического жанра»[1].

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

Ай алдында дайранын Из волн подлунной реки
Толкунунан бүткөндөй[2]. Будто создан он.

«Здесь надо, - пишет он, - иметь в виду вот что. Когда в кыргызском фольклоре говорится «под луной», это не тот подлунный, т.е. земной мир, что обычно имеется в виду. Это нечто неземное, небесное. Следовательно, в приведенных строках речь идет о волнах не земной, а небесной реки. Мне отчего-то приходит на ум индуистский миф о реке Ганг, «текущей в трех мирозданиях»... Можем ли мы допустить, что эта таинственная, неизвестно откуда взявшаяся река, в кыргызский эпос впадает из индийского эпоса? Я бы не торопился с порога отвергать такую возможность. Во всяком случае до тех пор, пока связи кыргызского и индийского эпосов не будут всесторонне изучены» [3].

[1] Там же.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 148- б.; Здесь и далее подстрочный перевод отрывков из «Манаса» выполнен автором. В отдельных, наиболее трудных случаях, дается смысловой перевод, что в целом соответствует принципам перевода текстов. Автор не претендует на абсолютную точность перевода. Передать все нюансы текста «Манаас» в переводе с кыргызского языка на русский – задача весьма сложная. Поэтому в приводимых в тексте примерах обязательно параллельно дается и текст оригинала.

[3] Борбугулов М. У истоков поэтического образа. – С 125.

Свое предположение о связи «Манаса» и индийского эпоса исследователь подкрепляет следующими аргументами: «В индийском эпосе Арджуна и Карна воюют с оружием, полученном от богов. Отдавая свое копье Карне в обмен на его серьги и панцирь, Индра предупреждает о волшебном свойстве оружия: «копье, что врагов поражает сурово, и в руки твои возвращается снова...». Кстати, примерно такой же мотив имеется и в «Манасе». Мать героя Чыйырды, только родив своего сына, произнеся соответствующее заклинание, вшила в его воротник пулю. Вшивая заговоренную пулю, она пожелала сыну, чтобы он выстрелил ею тогда, когда ему будет грозить смертельная опасность. Как видим, и Карна, и Манас обладают секретным оружием, способным повернуть ход битвы, поразить своих главных врагов»[1].

Из индийской мифологии[2] известно, что *Tvastar* Тваштар, ремесленник богов, выковал для Индры *vajra* ваджру, оружие, которое традиция отождествляет обычно с молнией, «громовой силой». Можно допустить, что мифический персонаж первоначально обладал неким подобным оружием. Во всяком случае, в эпосе дается следующее описание грозного меча Манаса – Ачалбарса:

Шиберге койсо өрт кеткен Если на траву положит
(меч) –вызовет пожар,
Шилтегени мүрт кеткен На кого замахнуться (им),
тот (сразу) будет убит,
Тоого чапса таш кескен, Если им гору рубить, то
камни крошит,
Белге чапса баш кескен[3]. Если ударит по пояснице,
то и голову отсечет.

[1] Там же. – С.126.

[2] См.: Гимн Индре //Ригведа. Избр.гимны. – С. 111-112; Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапава). Пер. с санскр. – М.: Наука, 1990. – С. 28; и др.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 142- б.

Меч Ачалбарс выковал для Манаса кузнец-оружейник по прозвищу Дёёгер. Известный кыргызский языковед Х.Карасаев считает, что слово «дёёгер» иранского происхождения[1], производное от кыргызского *дөө* див, великан – фарси дивы – иранское дэвы. В фольклоре иранских народов, например, у таджиков, дэвы – великаны, которые славятся ювелирным искусством. Как явствует и из текста «Манаса», кузнец Дёёгер – искуснейший мастер своего дела.

Вполне вероятно, что образ кузнеца-оружейника в «Манасе» имеет много общего с образом Тваштара – персонажа древнеиндийской мифологии. Обратимся к следующему примеру. Как верно отмечает М.Борбугулов, в «Манасе» «имеется один мотив, который до сих пор не нашел своего объяснения. Перед тем, как родители еще не рожденного Манаса должны увидеть вещий сон, Джакып слышит обращенный к нему голос своего еще не существующего и неизвестного сына.

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

Этот мотив в таком виде, в каком он выступает в индийской мифологии, в творчестве тюркских народов мы не находим. Зато существовала вера в возможность буквального воскрешения из мертвых. Согласно воззрениям тенгрианства, смерть истолковывалась всего-навсего как сон, и через определенный промежуток времени покойный «просыпался». Когда Тёштюк (один из персонажей «Манаса» - Ш.А.), что-

[1] Карасаев Х.К. Өздөштүрүлгөн сөздөр. Сөздук. 5100 сөз. – Фрунзе, 1986. – 97-б.

бы спасти птенцов Орлицы, убивает дракона, птица проглатывает его и извергает обратно. Из ее нутра Тёштюк выходит более сильным и совершенным. А когда он погибает от руки великана Чугунные уши, Орлица при помощи той же операции вновь возвращает его к жизни. Возможно, все это является отзвуком древнейшего религиозно-мифологического мотива об умирающих и воскресающих богах». [1]

Вот еще несколько моментов, которые обнаруживают сходство древних индийских мифов с «Манасом». В кыргызском эпосе упоминается великая богиня плодородия Умай (по санскриту[2] *Uma*[3] *Ума*, что значит Светлая). Она присутствует при рождении Манаса[4]. В эпосе Умай выступает в роли хранительницы младенцев. Однако мы предполагаем следующее: Умай – благая ипостась *Devi* Деви, в индуистской мифологии жены бога Шивы. Почитание же Деви (а, следовательно, и Умай - Ш.А.) восходит к древнему культу богини-матери, засвидетельствованному в Индии еще в III тысячелетии до н.э.[5]

В одном из эпизодов «Манаса» фигурирует хан, владетель города Дагалака, по имени Кырмусша. Это имя является, по мнению С.М.Абрамзона, «не чем иным, как именем Тенгрия Хормуста (Индры) из буддийско-шаманской мифологии»[6]. Как показывают и исследования видного специалиста по манасоведению, кыргызского этнографа И.Б.Молдобаева[7], «Ма-

[1] Борбугулов М. У истоков поэтического образа. – С. 127.

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

[3] См.: Упанишады: Пер. с санкр. – М.: Наука, 1967. – С.73, 230; Махабхарата 3: Эпизоды из кн. 3, 5. - Ашхабад: Изд-во АН Туркм. ССР, 1957. – 57, 69.

[4] Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука. 1984. – Кн. 1. – С.45.

[5] См.: Гринцер.П.А. Деви //Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т.1. А-К. – С.360-361.

[6] Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – С.363.

[7] См.: Молдобаев И.Б. «Манас» - историко-культурный памятник кыргызов. – С.253-256.

нас» содержит информацию о буддизме. Так, что отраженные в нем сведения о *бут, буткана, лаайлама, лаанат, буркан* и др. можно отнести к буддийской терминологии.

Обратимся, например, к следующим строкам:

Алтын бутту куйгун... Идола из золота отлей...
Ар качан башыңды ургун... Всегда почитай его...
Алла деген нак ушу, Он и есть божество,
Айтканын кылып тургун... Делай то, что он повелит...
Жарлыгы жарган түк болбойт, Сбудется все, что он скажет,
Жаман деген жан оңбойт, Будет плохо тому,
кто его хулит,
Жамандык келген күнүндө Когда станет худо
Жалынып келсең чоң колдойт[1]. Поддержит, если
обратишься
к нему с мольбой.

В этих строках упоминается слово *бут*[2] через фарси икона, производное *буткана* храм, молельня (часто встречающееся в тексте «Манаса» – Ш.А.). Вышеприведенный текст показывает, что древний человек не делал различия между божеством и его изображением или видимостью божества, а воспринимал идол как подлинного, живого бога, полагал, что именно воплощение в изображениях делает богов богами земного обитания[3]. Вот ещё примеры:

Лаанатка жалбарып Поклоняясь лаанату,
Ылдамыраак жетиңиз. Спешите добраться,
Эртелеп кабар салбасаң, Если не сообщить вовремя,
Эстүүсүн жыйып албасаң И не собрать у них
рассудительных,
Эртең, бүгүн билбеймин. Не знаю, что может
произойти завтра, сегодня.

[1] Манас. Эпос. Сагынбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 178-б.

2 См.: Карасаев Х.К. Өздөштүрүлгөн сөздөр. Сөздук. 5100 сөз. – 94-б.

3 Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986. - С.149.

Эгер келбей койбойт саа. Не может быть, чтобы
к тебе не явился (Манас).
Лаайлама жолуна На путь лаайламы встану,
Мында кызмат кылайын. Буду здесь служить,
Жолдош кошуп берсең маа[1]. Если товарища мне дашь.

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

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

Лаайлама колдой көр, О, благослови меня,
лаайлама,
Кыйыныраак болгон бейм Видимо, сильнейшим
является
Кыргыздардын Манасы[2]. Манас из кыргызов.

По мнению И.Б.Молдобаева, в данном случае слово *лаайлама* следует толковать как божество, вероятнее всего относящееся к буддийскому верованию[3].

В «Манасе» встречается также термин *буркан*, который переводится как бурхан, идол. Обратимся к следующим строкам:

Үсөн атын койду дейт, Усен свое имя поменял
Көзкаман атка конду дейт, Назвали его Кезкаманом.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 34- б.

[2] Там же. – с. 35.

[3] Молдобаев И.Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – С.255.

Калмакча динге кирди дейт, Буркана, находящегося в углу,

Жук бурканын Веру калмаков принял,

Кудайым деп жүрөт дейт[1]. Стал называть своим богом.

В приведенных строках слово *буркан* применяется как обозначение калмыкского божества. Как пишет С.Ю.Неклюдов, слово *буркан* с разночтениями *бурхан, бурган, пурган* является тюрко-монгольской модификацией слова *будда* или словосочетания *буддахан*. В мифологии шорцев, хакасов, тувинцев, кыргызов, уйгуров, а также монгольских народов это слово является обозначением будды, бога вообще, изображения бога, идола[2]. Очевидно, что термин *буркан* вошел в кыргызский язык (наряду с другими терминами буддизма) не случайно. По всей видимости, предки кыргызов считали *буркан* божеством, что и запечатлел в своих строках «Манас».

Таким образом, анализ текстов кыргызского эпоса выявляет очевидную его значимость как источника, дающего нам сведения о буддизме. Наш современник, учитель буддийского Ордена Ниппондзан Мёходзи, мыслитель и миротворец из Японии Тэрасава Дзюнсей подчеркивает: «Когда-то Центральная Азия была колыбелью всей духовной культуры человечества, здесь проросло её семя, отсюда происходит её источник... Индуизм и буддизм, цивилизации Инда и Ганга были созданы кочевыми народами, которые переселились в Южную Азию. Так, народ Будды звали шакьями, его имя Шакьямуни, что значит «мудрец (святой) рода шакьев». Известно, что шакьи пришли в Индию из Центральной Азии. Они и явились одним из родов великих саков, чьи курганы до сих пор виднеются на просторах Евразии: в Кыргызстане, в Казахстане, на Кавказе, Украине, вплоть до Черного моря и Дуная»[3].

---

[1] Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1984. – 1 китеп. – 108-б.

[2] Неклюдов С.Ю. Бурхан //Мифы народов мира. - Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.1. А-К. - С.196.

[3] Роль Центральной Азии в XXI веке. Видение буддийского монаха из Японии. – Газета «Лица», 2003. - № 13. – С.6.

Еще в советское время известный археолог В.И.Сарианиди писал в своих исследованиях, что «... с древнейших времен на необъятных степных просторах Средней Азии обитали кочевники, которых греки называли скифами, а персы – саками. Этот кочевой варварский мир входил в соприкосновение с оседлыми городскими цивилизациями, нередки были и военные столкновения. Античные историки донесли до нас пророческие слова одного из первых греко-бактрийских государей, Евтидема: «На границе ... стоят огромные полчища кочевников... и, если только варвары перейдут границу, то страна, наверное, будет завоевана ими»[1].

Приведенные выше материалы исследований[2], а их можно было бы продолжить, подтверждают достоверность содержания и дошедшей до наших дней легенды о Будде.

В своих лекциях по древней философии замечательный русский философ А.Н.Чанышев отмечает, что согласно данной легенде «... на северной окраине долины Ганга издавна обитало арийское племя шакьев. В нем выделялся царский род Гаутама. Однажды у царя шакьев родился сын Сиддхарта»[3], впоследствии ставший основателем буддизма и получивший прозвище Шакьямуни т.е. тюркский святой (бог).

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

Сары улакты таптырып, Рыжего козленка повелел отыскать,

Садагасын чаптырып[4]. Принес его в жертву.

---

[1] Сарианиди В.И. Афганистан: сокровища безымянных царей. – М., Главная ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1983. - С.5.

[2] Шакьямуни санскр. Sakyamuni, пали sakyamuni, «мудрец (из племени) шакья». См.: Мялль Л.Э. Шакьямуни //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.:Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я. – С.637-638.

[3] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981. – С. 76.

[4] Манас. Эпос. Сагынбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 319-б.

Түндүгүнө бээ союп... (На похоронах) к ужину забили кобылиц...

Жагынага кой союп... На дневное угощение зарезали овец...

Жүз миң өгүз мал союп[1] Забили сто тысяч быков

и т.п. Из этих текстов ясно, что у предков кыргызов существовал обычай приносить в жертву коз, овец, лошадей и быков. Однако и в брахманических текстах[2] говорится, как о видах жертв, о животных, упоминающихся в «Манасе».

Вместе с тем примечательно следующее. По материалам «Чхгандогья упанишады», которая во многом отражает традиционную ведическую мифологию, человек, лошадь, корова, овца и коза – «это пять частей скота», т.е. пять элементов, составляющих в совокупности понятие «скот»[3]. *Беш түлүк* пять[4] видов скота: кони, крупный рогатый скот, верблюды, овцы, козы представлены в «Манасе». Иногда в том же значении в контексте «Манаса» встречается выражение *төрт түлүк*[5] четыре вида скота, когда овцы и козы объединяются в одну группу. Изменения в «пять видов скота» в «Манасе» несомненно были внесены гораздо позже. Сопоставительный анализ древнеиндийского мифологического наследия и «Манаса» необходимо продолжить.

Но уже сегодня на основе проведенных изысканий можно сформулировать следующий тезис: «У древних предков кыргызов были общие с индийцами мифы и имена мифических героев».

Все сказанное заставляет нас принципиально иначе, чем это делалось до сих пор, подойти к оценке этиологического

[1] Манас. Эпос. Сагынбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. - Фрунзе: Кыргызстан, 1981.- 54-б.

[2] Levi S. La docrifice dans la Brahmanas. – P., 1898. – P.133-138.

[3] Чхандогья упанишада: Пер. с санскр. – М.: Наука, 1965. – С.169.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1китеп. – 17-б.

[5] Там же.

содержания мифологических истоков «Манаса» в целом. Анализ текста «Манаса», в том числе образов эпоса в их совокупности приводит к следующим выводам:

во-первых, «Манас» повествует прежде всего не о сложении этноплеменной организации или формировании ранней государственности кыргызов, а о сложении мироздания в целом, т.е. имеет косомологический и даже космогонический характер. Иными словами, в основе «Манаса» лежит космогонический миф, в котором находит выражение модель мира древних предков кыргызов;

во-вторых, подтверждает идею общности происхождения древнекыргызской (древнетюркской) и европейской культур.

Проблема генезиса «Манаса» включает в себя вопрос и о времени его возникновения. Однако прежде, чем приступить к исследованию данной проблемы, мы считаем целесообразным обратиться к проблеме об особенностях древнего кочевого мира Центральной Азии, о его отношении к другим культурам. Для того, чтобы выяснить истинную сущность и природу кочевничества, - как справедливо отмечает видный казахский культуролог Б.Г.Нуржанов, - «нам нужно отказаться от бесспорности западных ценностей и оценок в отношении кочевничества»[1], изначально сформировавшего свои специфические способ бытия, способ мышления, менталитет, социальные институты, культурно-исторические ценности и т.д.

Западное мировидение до сих пор разделяет планету на Восток и Запад, при этом целиком и полностью относит культуру кочевников Центральной Азии к культуре Востока. Однако было бы не совсем правомерно и корректно полностью отождествлять кочевой образ жизни с восточным. Разделяя точку зрения Б.Г.Нуржанова, мы хотели бы заметить следу-

[1] Нуржанов Б. Город и степь // Тамыр. – Алматы, 2003. – Вып. 2(10). – С. 42.

ющее: сегодня мало кто понимает, что Восток, в том числе кочевой мир Центральной Азии, существует лишь на Западе, что лишь западный человек противопоставляет себя жителю Востока, в том числе, кочевнику Центральной Азии, в то время как для кочевника нет западного человека в качестве противоположного ему[1].

Логику кочевника можно назвать «логикой другого» или «логикой иного», а не противоположного, «логикой различия», а не противоречия. Для кочевника нет границ, он везде чувствует себя как дома. «Всяк дом мне чужд, всяк храм мне пуст, и все равно, и все едино... » – таково его мироощущение[2]. Отношению кочевников не было присуще исключение или отвержение чего-либо, деление на избранных или исключительных и отверженных. Здесь отсутствуют полярности, противопоставление «мы» и «они». Отсюда, характерное для кочевника терпимость, радушие, дружелюбие, гостеприимство, стремление к общению, к взаимопомощи, взаимодействию, принятию и т.д., другими словами, - открытость. «Такая открытость, - отмечает миротворец из Японии Тэрасава Дзюнсей, - ведет к истинной мудрости, к всеобъемлющему единству, целостности»[3].

И не удивительно, что даже и сегодня в современном кыргызском языке, например, слова «*башка*», «*бөлөк*», «*бөтөн*», «*жат*», «*чоочун*» понимаются и переводятся на русский язык в смысле различения как «другой», «иной», «прочий», «посторонний», «незнакомый», «отличный», но не как «чужой» в качестве противоположного, полярного.

В свете концепции Великого переселения народов, автором которой является крупнейший тюрколог, видный

[1] См.: Там же.

[2] См.: Нуржанов Б. Город и степь. – С. 42-44.

[3] См.: Роль Центральной Азии в XXI веке. Видение буддийского монаха из Японии //«Лица», 2005. - № 14. – С.6.

российский ученый М.Э.Аджи[1], а также опираясь на труды известного кыргызского исследователя, лингвиста, писателя А.А.Бекбалаева (литературный псевдоним - Аммиан фон Бек)[2] мы можем проследить миграционный путь кочевников Центральной Азии.

Как сообщают и западные источники[3], между 3000 – 2000 годами до нашей эры в Азии и Европе происходило Великое переселение народов. И началось оно с Алтая с небольших миграционных потоков, со временем превратившихся в мощные валы и далее двинувшихся, - как справедливо отмечает М.Аджи, «в сторону Северной Индии, Персии, Ближнего Востока, Северной Африки. Затем перекинулось на неоглядные евразийские степи. То был самый настоящий демографический взрыв планетарного масштаба, подобного которому не знали. Его участников называли по-разному – гунны, саки, скифы, арии..., тюрки, половцы... Более тридцати имен придумали алтайцам. И все верные. Однако говорили эти тридцать «народов» на одном языке – на тюркском»[4].

Разумеется, только подготовленный народ способен на переселение и освоение новых земель. Таким народом, как мы считаем, две с половиной тысячи лет до н.э., если не ранее, были только древние кочевники, совершившие в свое время на Алтае и научно-техническую революцию. «И забывать, об этом не надо. Все-таки никто в мире не использовал железные орудия так широко, как они. Никто не обладал

[1] См.: Аджи М.Э. Полынь половецкого поля. - 2-е изд., доп. и перераб. – М.: ОАО «Типография «Новости»; 2000.; Он же. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998.; Он же. Тюрки и мир: сокровенная история. - М.: ООО «Изд. АСТ», 2004.; Он же. Дыхание Армагеддона. – М.: АСТ: Астрель, 2011.; и др.

[2] См.: Бекбалаев А.А. Аттила – предок кыргызов. – Б.: КРСУ, 2011.; Аммиан фон Бек. Кыргыз Аттила – хан гуннов. – Б., 2016.

[3] См.: Джейн Чизхолм. Мировая история в датах. – Пер. с англ. – М.: «Росмэн», 1996. – С.5.

[4] Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. – С.13.

столь совершенным гужевым транспортом, такими приемами строительства, архитектурой»[1].

Анализ истории тюркского кочевого мира, в том числе и наши исследования материалов кыргызского эпоса «Манас», показывают, что необходимо, пересмотреть сложившееся понятие кочевничества как типа культуры, связанного со скотоводством и вьючно-лошадной культурой. Это, как справедливо отмечают и казахские культурологи Б.Г.Нуржанов, А.М.Ержанова, есть крайне зауженное видение кочевничества, навязываемое нам западной оседлой точкой зрения.[2] Безусловно, кочевничество – древнейший тип культуры, охватывающий собой большую часть архаической истории человечества, безусловно, и то, что для кочевника высшей ценностью является движение, способность передвигаться, перемещаться т.е. динамичность, ибо человек рождается как кочевник и принимает кочевой образ жизни как естественный. Однако, кочевники Центральной Азии, в частности, древние кыргызы, были не только отличными скотоводами, они занимались и земледелием, в том числе плужным, выращивали сельскохозяйственнные культуры, в первую очередь, просо и рожь, изготавливали каменные зернотерки, точильные устройства, плавили железную руду, производили новое оружие и доспехи из металла, им было известно кузнечное и ювелирное ремесло, были плотниками, возводили удобные срубные строения, демонстрируя высокий уровень плотницкого мастерства, в том числе владение техникой сбора деревянных деталей и т.д. И, что особенно отличало их, так это высокая духовность – вера в Бога Единого – Бога небесного *Теңир* (Тенгри), которая не разъединяла, а, наоборот, роднила людей, делала их братьями. Об этих особенностях тюркской кочевой культуры убедительно свидетельствуют материалы многочисленных археологических, лингвистических, фольклорных, историко-этнографических, литературных, философско-культурологических и других исследований[1].

[1] Там же. – С.34.

[2] См.: Нуржанов Б.Н., Ержанова А.М. Культурология в новом ключе. – Алматы, 2011. – С.22.

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

[1] См.: Приск. Римское посольство к Аттиле. – Спб., 1842.; Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. Т.1. – СПб., 1884.; /Рубрук/ Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. – СПб., 1911.; /Карпини/ Иоанн де Плано Карпини. История Монгалов. – СПб., 1911.; Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. – М., 1951.; Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.;Л., 1953 и др.; Окладников А.П. Олень Золотые Рога. М.; Л., 1964 и др.; Акишев К.А. Курган Иссык: Искусство саков Казахстана. – М., 1978.; Омуралиев Ч. Теңирчилик (Улуттук философиянын уңгусуна чалгын). – Бишкек: КРОН, 1994.; Акмолдоева Ш.Б. Древнекыргызская модель мира (на материалах эпоса «Манас»). – Бишкек: Илим, 1996.; Кызласов Л.Р. Города гуннов //Татарская археология. - №2(3), 1998.; Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. – М.: ООО «Изд. АСТ», 2004 и др.; Б.Г.Нуржанов, А.М.Ержанова. Культурология в новом ключе. – Алматы, 2011; См.: А.А.Бекбалаев. Аттила – предок кыргызов. Б.: КРСУ, 2011.; Аммиан фон Бек. Кыргыз Аттила – хан гуннов. – Б., 2016.; и др.

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

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

Следует отметить, что и труды М. Аджи, А.А.Бекбалаева, как и исследования многих других тюркологов, подтверждают связи культуры Древней Индии, Древнего Ближнего Востока, европейских народов с культурой кочевников Центральной Азии, одним словом, с древнеарийской культурой. «...Имя «ариане» или «арийцы», - пишет М.Аджи, - родилось не в Европе и даже не на Ближнем Востоке. Его знали на Тибете, в Персии, Индии еще до новой эры, имя относилось к пришельцам с Алтая. На Тибете, например, есть область Арий,

где две с половиной тысячи лет назад осели те самые пришельцы. А в Иране – провинция, нынешнее название которой созвучно слову Германия (Керман, Герман), где издревле, со времен Персии Ахеменидов, обосновались тюрки. О той далекой восточной стране Ариил упоминает и Библия. В Туве, например, известен царский курган Аржан VIII-VII веков до новой эры, в нем 70 погребальных срубов со скелетами коней, оружием и другими предметами. Здесь, пожалуй, самый древний «отпечаток» культуры, связанной с ариями. Именно на эту связь указывает имя кургана и находки археологов. Название *аржан (арьян, арчын)* дословно означает вереск, можжевельник, используемый для окуривания и очищения от злых духов. Данное слово восходит к древнетюркскому *ары* – очищаться, оно созвучно древнетюркскому *арыг* (святой, чистый, благородный). Отсюда - арий[1].

Обратим внимание на следующий факт: индийские и западные исследователи придерживаются единой точки зрения, согласно которой еще ок. 1700 - 1500 г. до н.э. в долину Инда вторглись арийские племена, пришедшие сюда в поисках новых мест поселения[2]. В этот период, а именно «с 1700 г. до н.э. - как утверждают индийские ученые, - до, приблизительно, 320 г. до н.э., на территории Индии производились сабли, остроги, копья, а также другие изделия из металла»[3].

На современном кыргызском языке, корни которого составляют основу древнетюркского языка, слова *аруу* чистый, *аруула* очищать, *арыл* очищаться, *арча* можжевельник, вереск, используемый и сегодня кыргызами для окуривания и очищения от злых духов, отсюда имена *Аруукe* (чистая, безу-

---

[1] Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. – С. 75, 292.

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

[3] Великая традиция: шедевры бронзовой скульптуры Индии. – С.10.

пречная, красивая), *Арык мырза*[1] (чистый, благородный, праведный) и др.

В наших исследованиях (это мы отмечали и выше) древнекыргызские связи по «Манасу» говорят в пользу более тесных контактов и отношений с Древней Индией и Персией, европейским миром нежели говорится сейчас в исторических науках. И это требует более пристального изучения. Здесь небезинтересна позиция не только языковедов, но и археологов, в частности тех, которые отстаивают более глубинную древнюю связь центральноазиатских народов (в том числе кыргызов) с древними индусами, древними персами, народами Европы, но и относят их к арийцам[2].

Предпринятый же учеными различных областей знания анализ реконструируемой европейской лексики, как и интерпретация археологических открытий, заставляет заново поставить проблему европейской «прародины» и предложить ее новое и культурно-историческое решение. В свете этих новейших данных, подтверждающих основные положения концепции Великого переселения народов, европейскую «прародину» следует сместить значительно в юго-западном направлении и локализировать ее в пределах центральноазиатского ареала, Древнего Алтая. В «глубинной Азии», в Сибири целесообразно искать подлинные истоки европейского мира!

---

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

[2] В Казахстане применительно к древним предкам казахов такой точки зрения придерживается и активно её отстаивает крупнейший казахский археолог К.А.Акишев. См.: Акишев К.А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана //Поиски и раскопки в Казахстане. – Алма-Ата: Наука, 1972. – С.31-46; Он же. К генезису традиционной культуры казахов //Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Материалы межденародной конференции. – Алматы, 1995. – С. 26-31; и др.

Однако логично было бы рассмотреть в нашем исследовании и такую проблему: какова этимология термина «кыргыз»? Этноним «кыргыз» имеет сегодня различные толкования[1], среди которых точка зрения М.Аджи заслуживает самого пристального внимания. В одном из своих исследований М.Аджи называет кыргызов «...народ – загадка. Известно, что душою тюркского мира когда-то было верховье реки Анасу (Енисея). Так повелось с глубокой древности, еще бы – Мать река, земля Адама и Евы. Здесь люди впервые узнали о Боге Небесном – Тенгри. Сюда пришел его посланник Гессер, Сын Божий, ставший Пророком тюркского мира. От Сына Божьего началась царская династия правителей. Или – людей голубой (Небесной) крови. Цари... самые-самые древние тюркские роды. А к лицам царской династии обращались почтительным словом «киргиз», что означало «ваше сиятельство», «ваше высочество». С царя Кира Великого идет та традиция»[2]. В другой своей работе М.Аджи пишет: «...в долинах Киргизии до сих пор проживают люди «некиргизской» внешности – синеглазые, светловолосые. Как сам царь Кир. В народе их всегда называли «настоящими киргизами», а остальных киргизов – их подданными. Факт, сегодня не вполне понятный, вызывающий сомнения, но прежде сомнений он не вызывал. По правилам древнетюркской грамматики окончание «-гиз» значит «ваш», следовательно, налицо выражение «ваше сиятельство», «ваше высочество», «ваше величество». Словом, «ваш Кир». В Сирии (Кирии), например, обращение «кир» присутствует поныне –«господин». А у евреев «кир» – «высшая власть», «солнце». Отсюда – «сиятельство», все, как у древних тюрков. Тема эта очень глубокая и не бесспорная, достоверных исследований по ней нет... История происхождения царской династии тюрков, этих «настоящих киргизов», никогда даже не обсуждалась... Здесь по-новому

---

[1] См.: Бекбалаев А . Àттила – предок кыргызов. – С.25.

[2] Аджи М. История тюрков. – М., АСТ, 2015. – С.69.

должна проявить себя Хакасия, откуда родом царская династия Ахеменидов, люди царя Кира. Что, если тот род и есть те самые «настоящие киргизы»? Вернее, хакасы, которых назвали «настоящими киргизами»? Все же происходило на территории Древнего Алтая, в одной стране, у одного народа. В XVIII веке русские уравняли в правах хакасскую знать – киргизов с «черными людьми»... Это исторический факт, он и спутал привычные понятия, превратив аристократический титул в этнический термин. К сожалению. Но Низами Гянджеви в известной поэме «Искандер-наме» описал благословенную «страну Хирхиз», что была в верховьях Енисея. В Средние века о ней знали очень хорошо...»[1].

Известный русский исследователь С.В. Киселев, специалист по древней истории и археологии Южной Сибири и Монголии, анализируя слово *эль (*в современном кыргызском языке *эл* - род, племя, народ – Ш.А.) замечает, что В.В.Радлов отождествлял *эль* с народом, хотя народ в орхонских документах обозначается как *будун* (в современном кыргызском языке *бүтүн* – целый, единый – Ш.А.). По мнению С.В. Киселева *эль* в широком смысле – это организация степной аристократии, возглавляемая каганом кыргызов[2]. Хакасский исследователь В.Я.Бутанаев также переводит слово *эль* как правящий род[3]. Нам представляется уместным перевод слов *кыргыз эли* как правящий род кыргызов.

Широко известный в научных кругах Центральной Азии кыргызский ученый А.А.Бекбалаев в своих трудах подчеркивает, что великий поход гуннов, объединенных древними кыргызами в племенной союз, вызвал Великое переселение

[1] Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. – С.630.

[2] См.: Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири /Материалы и исследования по археологии СССР. – Вып.1. – М.-Л., 1949. – С.335.

[3] См.: Семби М. Память земли тюрко-монгольской: истоки и символика топонимов (тюркский меридиан). – Алматы: КазНИИК, 2013. – С.24.

народов[1]. Воинская дерзость, самопожертвование, боевая удаль, поступок и благородство особо выделяли кыргызов среди бесстрашных гуннов. Значение выше рассмотренных точек зрения подтверждает и текстуальный анализ «Манаса».

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

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

[1] См.: Бекбалаев А.А. Аттила – предок кыргызов. - Б.: КРСУ, 2011.; Аммиан фон Бек. Кыргыз Аттила – хан гуннов. – Б., 2016., и др.

1.3. Манас как мифоэпический персонаж и историческая личность

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

Давайте снова обратимся к «Манасу». Нет сомнения в том, что образ главного персонажа эпоса в своем первоначальном виде связан с мифологическими представлениями древних кыргызов. Для подтверждения вышесказанного рассмотрим происхождение имени Манас. Как явствует из анализа текста эпоса, в основе его лежит древнеарийский миф о первочеловеке *Мана*[1] (по санскриту – *Манu*[2], от корня *man* «мыслить»). Само же слово «Манас» в переводе с санскрита означает, буквально «разум». Умственные способности, делающие из человека разумное и нравственное существо и отличающие его от протоживотного[3].

При такой интерпретации имя мифического персонажа соответствует его сущности, реконструированной нами

[1] Данную точку зрения разделяют и туркменские исследователи Н.В.Атамамедов, А.Ораев, А.Оразов.См.: Они же. О смысловом значении имен героев, событий и названий в эпосе «Манас» //Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира: Тез. докл. научн. симпозиума. – Бишкек, 1995. – С.25.; и др. Следует обратить внимание и на такой примечательный факт: в горах Южной Сибири протекает река Мана, составляющая правый приток реки Енисей. См.: Сов. энцикл. словарь. – 3-е изд. – М.: Сов. энцикл., 1984. – С.753.

[2] Ригведа. Мандалы I-IV. – М.:Наука, 1989. – С.16, 18, 32, 38.; Атхарваведа. Избранное. – М.: Наука, 1976. – С.234, 241.; Из Шатапатха-брахманы //Древнеиндийская философия. Начальный период. Пер. с санкрита. – М.: Соцэкгиз, 1963. – С.47-48.; и др.

[3] Блаватская Е.П. Ключ к теософии. – М.: Изд. «Сфера» рос. теософск. общ-ва, 1996. – 2-е изд. – С.375.

следующим образом: рожденный от брака Неба и Земли Манас - первый человек в мифологии древних кыргызов. Как культурный герой, он совершает ряд подвигов, в том числе побеждает различных чудовищ, порожденных хтонической стихией и т.п.

Вместе с тем Манас воспринимался древними как бог. Если наличие в мифологии древних кыргызов образа первого человека, культурного героя находит самые широкие аналогии в других религиозно-мифологических системах, то причисление этого персонажа к богам, конечно - черта необычная. Тем не менее, мы вправе утверждать, что сущность этого персонажа не ограничивается функциями первочеловека и культурного героя. Семантика образа Манаса как божества реконструируется в настоящей работе на основании сопоставления данных эпоса с привлечением сравнительного материала из древнеиндийского мифологического арсенала.

Поскольку древнеарийский пантеон включает персонификацию высшего мира - Неба и мира нижнего - Земли, мы вправе искать также и воплощение «среднего» мира, мира людей. На эту роль, на наш взгляд, с наибольшим основанием может претендовать именно первочеловек - Манас. Ему вследствие самого его положения в древнеарийском мифе свойственна определенная двойственность: как первочеловек, родоначальник земных людей, он неразрывно связан со смертным миром; как сын божественной четы он принадлежит и миру богов. Он выступает как бы посредником между высшим миром и миром людей, божественным патроном последнего, и именно в таком качестве может претендовать на включение в пантеон богов.

Исходя из толкования Манаса как персонификации средней плоскости Космоса, факт его рождения, которому предшествует существование слитых в брачном союзе Неба и Земли, можно рассматривать как специфическую интерпретацию космогонического акта. Он аналогичен по семантике ведийской космогонии, трактующей создание организованной

упорядоченности Вселенной как процесс отделения Неба от Земли и создание посредствующего элемента, занимающего центральное положение в структуре Вселенной[1].

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

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

Айдыңынан ай корккон
күлпүнүнөн күн корккон![2]

его блеска боится луна,
его лучезарности боится солнце!

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

Айдың менен күнүңдүн
бир өзүнөн бүткөндөй,
Алды калың кара жер

Жерлигинен бүткөндөй!

Ай алдында дайранын
Толкунунан бүткөндөй,
Абадагы булуттун

Салкынынан бүткөндөй,
Асмандагы ай-күндүн

Из (самих) солнца и луны
Будто создан он,
Толща (черной) земли
держит (его),
Только потому что –
это земля!
Из волн подлунной реки
Будто создан он,
Из прохлады воздушных облаков
Будто создан он,
Из блеска луны и солнца,
что на небе,

[1] Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении //Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С.96.

[2] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С.63.

Жаркынынан бүткөндөй![1]
Будто создан он!

М.Мусульманкулова:

Айың менен күнүңдүн
бир өзүнөн бүткөндөй...
Жети кабат кара жер

Салмагынан бүткөндөй...
Абадагы булуттун
салкынынан бүткөндөй...[2]

Из (самих) солнца и луны
будто создан он...
Из семислойной тверди (черной) земли
Будто создан он...
Из прохлады небесных туч
будто создан он...

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

Адам билбес мунозун

Кылая багып кулбогон.
Кулгодун сырын билбеген,

Кунгуронуп суйлогон.

Кулпону аткан дуйнодон[3]*.*

Кирпиги жалын, козу чок,

Кишиден мындай сонун жок...

Бир өзүнүн башында

Человеку его (Манаса) не распознать,
(Он) не смеющийся никогда,
(Он) не знающий,
что такое смех,
(Он) тот, кто гулким голосом говорил,
Кто своим сиянием всех в мире превзошел.
Глаза (Манаса) – горящие угли, ресницы – пламя,
Среди людей подобного ему нет...
У него, у одного -

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулуну варианты боюнча. – 2 китеп. – 148-б.

[2] Манас. Эпос. М.Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №556. – С.100.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулуну варианты боюнча. – 2 китеп. –219-б.

Миң балбандын күчү бар.
Жолборс маңдай, таш жүрөк,

Жооруну калың, пил билек...

Кетүүчүдөн көрүнбөйт[1].
Бет алган жагы кызыл өрт[2].

Мощь тысячи силачей.
У него лоб тигра,
он непреклонен,
Спина могучая, сила, как
у слона..
Не уйдет живым.
Куда (он) бросает свой
(грозный) взор,
там пылает (красный) пожар.

Вне всякого сомнения Манас – весьма архаический, мифологический образ кыргызского первопредка. Такая фигура весьма типична для мифологических циклов древности начиная с первобытной эпохи. «Первым героям в фольклоре доклассового общества был так называемый культурный герой-первопредок, генетически связанный с этиологическим мифом. Этот персонаж рано стал центром широкой эпической циклизации... Сказания о культурных героях в мифологических и сказочных образах обобщали опыт племени и его исторические воспоминания, спроецированные в доисторическую мифологическую эпоху первотворения»[3].

Вероятно объединение в Манасе функций родоначальника и героя – цивилизатора, вершителя подвигов и победителя хтонических чудовищ, создателя мирового порядка. Конечно, в процессе многовекового развития «Манаса» черты древнейшего мифологического героя, первопредка кыргызов были значительно трансформированы.

Образ эпического героя, как справедливо отмечает Р.З.Кыдырбаева, - «это образ, полностью слившийся с чисто земными заботами, образ полновластного хозяина своего народа»[4]. Однако сквозь все более поздние напластования

[1] Там же. – С.189-190-б.

[2] Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1986. – 2 китеп. – 30-б.

[3] Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники.- М.: Изд. вост. литр., 1963. – С.93.

[4] Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». – С.66.

проступают мифологические черты. «В кыргызском эпосе, - продолжает Р.З.Кыдырбаева, - есть упоминание о том, что облику Манаса сопутствует «злой дух несчастья», что в глазах его есть «черное родимое пятно», – если он пристально задерживает взгляд на ком-либо, то предрешает его судьбу:

Бала сүйбөс себеби:

Караган аман калчу эмес.

Көзүндө кара калы бар,

Жүзүндө жаман заары бар.

Сырын билген Каныкей

Сырттанга бербей чыркырап...[1]

Детей оттого не целует
(Манас),
Что от взгляда его трудно
уцелеть.
В зрачках его есть черное
родимое пятно,
От лика его исходит злой
дух несчастья.
Зная эту тайну, Каныкей
трепеща,
Не позволяет взглянуть
Неустрашимому (на сына).

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

[1] Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – 2 китеп. – 223-б.

Манаса, безусловно, прошел все эти первобытные ступени становления... что подтверждают разобранные нами...сюжетные архаизмы, дошедшие до нас в строках эпоса»[1].

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

Первопредок, прародитель людей Манас рождается от божественной четы: Неба и Земли. Наряду с деяниями по преодолению первоначального Хаоса, первочеловек Манас выступает также борцом со стихийными хаотическими природными силами, которые (в виде разнообразных хтонических чудовищ) пытаются смести установленный порядок. На почве мифологии вырастает архаический («догосударственный») эпос, главным содержанием которого являются героические деяния богатыря Манаса, направленные на благо общинно-родового коллектива, представителем которого он выступает.

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

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

[1] Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». – С.66-67.

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

Богатырь выступает исполнителем воли народа, воином и защитником. В кыргызском эпосе устойчиво представление об эпическом времени как эпохе необыкновенных и чудесных возможностей, мужества и отваги, героизма и доблести, мудрых и справедливых правителей, грандиозных событий общенародного масштаба, поддержания идеалов патриархального общества. В рамках этой идеальной картины находят место мотивы социальной дифференциации, противоречий внутри кочевого общества, защиты богатырем Манасом справедливости.

Одним из наиболее дискуссионных остается вопрос о характере историзма классического эпоса вообще[1], и «Манаса», в частности. Очевидно, что традиционные эпические коллизии, происходившие в обществе, представления древних людей и их пространственно-временные понятия, ценностные ориентации, сохраняя архаические связи, оставаясь в преде-

[1] См.: Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. – Л.: Наука. Ленингр. отд., 1988. – С. 5-17.

лах эпической условности и идеализации, обнаруживают новые разнообразные связи с реальной исторической действительностью (например, включение в «Манас» исторических преданий различных времен). Это, однако, не дает оснований возводить сюжеты «Манаса» к конкретным событиям политической истории кыргызов, а в его персонажах видеть изображения конкретных исторических лиц. Как эпос классического типа, «Манас» создает в формах художественного вымысла идеальные исторические конструкции, в которых реалии исторического порядка переработаны и трансформированы в духе общих эпических представлений, сплавлены с фантастикой. Необычайность, гиперболизм, монументальность описаний характеризуют кыргызский эпос, преобладающими для его стиля остаются условность, формульность.

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

Последующее общественное развитие вбирает в себя культурное наследие предшествующих поколений, одновременно развивая и подчиняя своим закономерностям. Так, «трансформация в эпосе строится на предшествующей эпической основе путем изменения старого сюжета, старых образов, подчиняя их новым идейным течениям, или, временами, путем напластования на древнюю основу нового мотива... Но прежде чем эпос достиг кульминации в изображении героя-богатыря, ему пришлось пройти через серию трансформаций»[1] – от перовопредка, культурного героя до героя народного.

[1] Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». – С.277.

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

По текстам можно проследить, что происходило не только у кыргызов, но и у других центрально-азиатских народов: в более поздних текстах «начинает преобладать позднейшая тема – борьба с засильем калмыков. Богатырь защищает теперь не только свой род, свое племя... он – защитник всего народа. Мужество, храбрость, отвага богатыря получают новое толкование, новое звучание. Воспевается уже не его единоличная система, а сила народная, воля народная. Чувство родного края, проблемы родины в этот период приобретают в «Манасе» еще более обостренные и конкретные формы, в них вкладывается уже понятие общенационального характера. Продолжает развиваться генеалогическая циклизация эпоса, которая дает новые имена, новые персонажи»[1].

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

[1] Там же. – С. 277- 278.

ГЛАВА 2. МОДЕЛЬ МИРА ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ

2.1. Порядок и свет как начало мира

В предыдущей главе мы в основном осуществили общее знакомство с эпосом «Манаса», останавливаясь на сложностях реконструкции мира и вопросах методологии такой реконструкции. Теперь же попытаемся, опираясь на эту методологию, воссоздать миропонимание древних кыргызов, исходя из текста самого эпоса «Манаса». Но прежде несколько общетеоретических положений.

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

Отношения богов и людей регулировались сложным ритуалом и многообразными табу, нарушение которых навлекало на людей жестокую кару. Напротив, поддержание социального порядка, соблюдение норм взаимоотношений с мифическим миром гарантировало благосклонность богов. «В сущности, идея порядка, - пишет российский исследователь В.Б.Иорданский, - была отражением тяги древнего общества к неизменности всего существующего и к сохранению собственной социальной однородности»[1]. Поддерживая мысль о роли идеи порядка, высказанную здесь В.Б.Иорданским, её дальше развивает крупный знаток мифа Е.М.Мелетинский: «В космогонических мифах развитых мифологических систем упорядочивающая деятельность богов более ясно и полно осознается как преобразование хаоса, т.е. состояния неупорядоченности, организованный космос, что составляет в принципе главнейший внутренний смысл всякой мифологии, в том числе и архаической. В мифах о хаосе этот смысл и пафос проявляются наглядно, эксплицитно, посредством адекватной мифологической темы.

Как известно, энтропия преодолевается информацией, а мифологической информацией *par excellence* является космогония как повествование о структурировании, формировании упорядоченного мира из его хаотического первоначального состояния. Образ хаоса как такового находим в полинезийской, японской, китайской, древнеамериканской (до колумбийской), египетской, вавилонской, греческой, скандинавской, иудейской и других мифологиях. Хаос большей частью конкретизируется как мрак или ночь, как пустота или зияющая бездна, как вода или неорганизованное взаимодействие воды и огня, как аморфное состояние вещества в яйце, а также в виде отдельных демонических (хтонических) веществ, таких, как змеи-драконы, древние великаны и боги старшего поколения. Превращение хаоса в космос оказывается переходом от тьмы к свету, от воды к суше, от пустоты к веществу, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию»[2]. Обратимся к следующим текстам:

«Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что двигалось туда и сюда?
Где? Под чьей защитой?
Что за вода была – глубокая бездна?

[1] Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М.: Наука, 1982. – С.51.
[2] Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – С. 205-206.

Мрак был покрыт мраком вначале.
Неразличимая пучина – все это»[1].
«Единая Тьма наполняла Беспредельное Все»[2].
«Трепет распространяется, касаясь своим
стремительным Крылом всей Вселенной
и Зародыша, пребывающего во Тьме, Тьме,
которая дышит над дремлющими Водами Жизни»[3].
«Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною;
и Дух Божий носился над водою...»[4].
«И свет во тьме светит, и тьма не объяла его»[5].

Во всех приведенных фрагментах, рисующих акт первотворения, фигурирует безбрежная водная стихия. Вода олицетворяет Хаос, неопределенное и бесструктурное начало[6]. Древнекыргызская мифология также знает сюжет о сотворении мира. Его сообщают зачины «Манаса»:

Жер жер болгондо, Когда земля стала землей,
Суу суу болгондо...[7] Вода водой...
Манас Манас болгондо[8]. Когда Манас стал Манасом.

Вышеуказанное иллюстрирует традиционное моделирование мира, содержащееся в мифах всех народов: бывший в самом начале Хаос[9] разделяется, упорядочивается и становится Порядком, Космосом. В «Манасе» же Земля отделяется от Воды, появляется первочеловек Манас.

[1] Ригведа. – С. 263.
[2] Семь Станц из Книги Дзиан //В кн. Блаватской Е.П. Тайная доктрина. – Т.I. Ч.I. – Л., 1991. – С.63.
[3] Там же. – С.65.
[4] Библия. – С.1.
[5] Там же. – С.100.
[6] См: Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. – М.: Наука, 1984. – С.49.
[7] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С.6.
[8] Там же. – С.61.
[9] Интересно отметить и такой факт: во всех вариантах кыргызского эпоса в родословной Манаса фигурирует предок Кара-кан. В кыргызском языке *кара* черный - корень слова *караңгы* тьма, мрак.

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

Асман менен жериңдин Как опора неба и земли -
Тирөөсүнөн бүткөндөй, Таким создан он (Манас),
Айың менен күнүңдүн бир Из (самих) солнца и луны
бир өзүнөн бүткөндөй... будто создан он...
Алды калың кара жер, Толща черной земли
Жерлигинен түткөндөй![1] Держит (его) только
потому что это - земля!

Манас как мировое дерево символизирует в эпосе пространственную структуру мира. И это представление, данное в эпосе «Манас», полностью совпадает с первобытными представлениями древних людей вообще. «Тройное членение по вертикали (верх – середина – низ, соответственно голова – туловище - ноги) идеально отвечает представлению о динамичной целостности и в силу этого может рассматриваться как модель-схема любого процесса, предполагающего триаду: возникновение – развитие – упадок», - пишет В.Н.Топоров[2] о «мировом дереве» как универсальном знаковом комплексе, синтетическом средстве, описывающем в мфопоэтической традиции мир. И это описание полностью совпадает с миропониманием «Манаса».

Схема Манаса как мирового дерева в ее горизонтальной трактовке, как и в описании В.Н.Топорова, обнаруживает четвертичное членение (четыре божества: *жер, суу, көкө теңир, от* земля, вода, небо, огонь; четыре вида скота *төрт түлүк*), «плюс выделение центра (как места пересечения и тем са-

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 148-б.
[2] Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). – С.26.

мым связи вертикали с горизонтальной плоскостью и как места пересечения четырех координат горизонтальной плоскости). Горизонталь же символизирует ситуацию ритуала: жертва, объект почитания, жертвователь – в центре, участники ритуала – справа и слева»[1]. Четырехчленная структура Манаса как мирового дерева по горизонтали «соответствует образу статической целостности, идеально устойчивой структуре»[2].

Числовая характеристика Манаса как мирового дерева константна – семь (три + четыре), ср.: *Жети кабат кара жер*[3] семь слоев земли, *жети асман*[4] семь небес и т.д., чему соответствуют и другие многочисленные в мифопоэтической традиции примеры использования семи как совершенного числа (ср.: семь / плюс – минус два / как константу, определяющую глубину человеческой памяти), например: *беш түлүк*[5] пять видов скота, игра *беш таш* пять камешек или *тогуз*[6] девять голов скота, предметов, народная игра *тогуз коргол* и пр.). разумеется, сакрально отмечены три (сферы Вселенной, члена социальной структуры, божественных персонажа и т.д.) и четыре, о которых мы только что писали выше.

В архаичной традиции «вплоть до настоящего времени три и четыре используются как способ обозначения малой приблизительности. Если сумма трех и четырех дает семь, то их произведение дает другое сакрально отмеченное число – двенадцать, широко используемое в мифологической традиции»,[7] в частности, как «благополучное» число, об этом, например, говорит кыргызская поговорка: *он экиден бири жок, уй байларга жиби жок* у него абсолютно ничего нет, у него хоть шаром покати (букв.: Из двенадцати нет ни одного, нет даже веревки, чтобы привязать корову). В этом смысле можно сказать, что число не только определяет внешние размеры Манаса как мирового дерева, количественные соотношения его частей, но и качественные признаки. «Число оказывается не только введенным в мир (и его образ), но и определяющим высшую суть его и даже прогнозирующим будущую его интерпретацию»[1].

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

Ажыдаар - жыланы	Дракон, его змей,
Артынан сойлоп калгандай...	Ползет вслед за ним...
Асман жаккы айбаты	С неба грозная опора его -
Алп кара куш арбайып	(Птица) Алпкаракуш, -
	растопырившись,
Асмандан бутун салгандай.	Когти простерла с небес.
Кара башыл ак буура...	Черноголовый белый
	верблюд...
Калжаң уруп качырып	Вышел из укрытия
	с правой стороны
Кабактан чыга калгандай.[2]	Мотая головой.

Уже здесь мы обнаруживаем прямую перекличку присущего модели мира древних кыргызов преобладания тернарных (трехчастных) структур, соотносимых с тремя уровнями космической модели, с имевшим фактически глобальное распространение способом описания этой модели средствами зоологического кода. Речь идет о четкой, трехчленной вертикально проецируемой системе: птицы – копытные – змеи (шире – класс хтонических животных), причем птицы свя-

---

[1] Там же.

[2] Там же. – С.27.

[3] Манас. Эпос. М.Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв.№ 556. – 100-б.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Оробак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв.№543. – 444-б.

[5] Манас. Эпос. Сагымбай Оробак уулунун варианты боюнча. – 1китеп. – 6б.

[6] Там же. – С.69.

7 Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). – С.27.

[1] Там же.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2-китеп. – 186-б.

зываются с верхним миром, копытные – со средним миром, змеи – с нижним миром[1].

Вертикальную (трехчастную) структуру мира символизируют *моло* балбалы, изваяния, *обоо* кучи, жертвенные холмы из камней, *калпак* мужской головной убор кыргызов и др.

Приведем еще примеры. В эпизоде «Поминки по Кёкётею» во время похорон хана Кёкётея режут скот: лошадей, овец, быков[2]. Учитывая, что тризна есть жертвенный ритуал, тесно связанный с идеей жизни, существующий вопреки смерти и благодаря смерти,[3] мы получаем доказательства того, что лошади, быки, овцы составляли для предков кыргызов традиционный набор животных, приносимых в жертву во имя жизни.

В этой связи нельзя не остановиться на гипотезе В.Н.Топорова[4], согласно которой ритуалу тризны у индусов и европейцев была присуща троичная структура, т. е., что он включал жертвоприношение «трех животных одного или разных видов». В эпизоде «Поминки по Кёкётею» отражены оба варианта такой троичности: с одной стороны, в жертву приносятся три вида животных:

Түндүгүнө бээ союп ... К ужину забили кобылиц...
Жагынага кой союп ... На дневное угощение зарезали овец...
Жүз миң өгүз мал союп,[5] Забили сто тысяч быков,

с другой – принесение в жертву лошадей представлено троекратно:

[1] Топоров В.Н. Древо мировое //Мифы народов мира. Энцикл. В 2-х т. – Т.1. – С.400.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3-китеп. – 54-б.

[3] Петрухин В.Я. Погребальный культ языческой Скандинавии: Автореф. дисс... к-та ист. Наук. – М., 1975. – С.13-14.

[4] Топоров В.Н. К семантике троичности (слав. trizna и др.) //Этимология 1977. – М., 1979. – С.12.

[5] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 54-б.

Түндүгүнө бээ союп, К ужину забили кобылиц,
Түштүгүнө тай союп[1]. К обеду забили стригунков.

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

Бокмурундай төрөдөн Гонец от Бокмуруна
Чыккан элчи кетти дейт, (повелителя)
Төгөрөктүн төрт бурчун Объехал четыре стороны
Барын бирдей өттү дейт,[2] (угла) света,

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

Сам мотив четырехугольного пространства проясняется в свете функциональной характеристики, присущей Манасу как владыке телесного мира и как персонажу, рождение которого знаменует формирование упорядоченной, организо-

[1] Там же.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 54-б.

ванной Вселенной. Четырехугольник есть простейшая модель организованного мира. Эта модель находит выражение в общераспространенных представлениях о четырех сторонах света, хорошо известных, например, в древнеиндийской традиции.[1] С тем же мотивом связаны и локапалы индийской мифологии – хранители мира, которых первоначально было именно четыре и которые соотносились с главными сторонами света; лишь позднее число их возросло до восьми за счет включения промежуточных направлений горизонта[2].

О том, что концепция четырех сторон света, присущая пониманию мира предками кыргызов, распространялась на более широкую сферу жизни, говорят их представления о *беш түлүк* пяти видах скота, *төрт түлүк* четырех видах скота. Как было отмечено выше, в *беш түлүк* пять видов скота предки кыргызов включали лошадей, крупный рогатый скот, верблюдов, овец и коз, а в *төрт түлүк* четыре вида скота – тех же лошадей, крупный рогатый скот, верблюдов и объединенных в одну группу овец – коз.

Согласно же древнеиндийским представлениям, человек, лошадь, корова, овца и коза – это пять «частей скота», т.е. пять элементов, составляющих в совокупности понятие «скот». Следует обратить внимание на то, что в индийской традиции эта пентада сопоставляется с другими пятичленными классификациями, отражающими различные стороны мироздания. В приложении приведен сокращенный вариант таблицы,[3] составленной по материалам «Чхандогья упанишады» и отражающей взаимную соотнесенность целой группы таких пятичленных рядов, в том числе и представленного в несколько измененном виде в «Манасе». Другие источники позволяют дополнить эту таблицу некоторыми пентадами иного содержания. Так при закладке алтаря огня в центр

[1] См.: Kirfel W Die kosmograhhie dir Inder Leipzig/ - 1920. - P.10-11.

[2] Топоров В.Н. Локапалы //Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я. – С.67.

[3] См.:Приложение . Таблица I.

пространства под ним помещали человеческий череп, а по сторонам света – черепа коня, быка, барана, и козла[1], т.е. тот же пятичленный ряд кодирует и пространственную структуру. По «Архашастре» (III, 60, 6), те же животные соотносятся с различными варнами: лошади – с кшатриями, коровы – с вайшьями, овцы – с шудрами, а козы – с брахманами. Тот же ряд из пяти существ трактовался в Индии как традиционная иерархия жертвенных животных[2].

В раннеиндийских источниках представление о названном пятичленном иерархическом ряде отражено наиболее четко и в максимально полном виде, но следы его обнаруживаются в значительно более широком ареале. Они улавливаются у древних иранцев: в Авесте (Яшт V) повествуется о принесении в жертву Ардвисуре Анахите «ста коней, тысячи быков, десяти тысяч овец». К.Дюмезиль проследил элементы тех же представлений в культуре древней Греции и Рима[3]. Они отмечены в балтийской и славянской традициях. Все это указывает на глубокую древность и широкое распространение данной концепции в европейском мире и, тем более, позволяет считать исторически вероятным её бытование в среде предков кыргызов. А это еще косвенное доказательство общности корней древних кыргызов (тюркского кочевого сообщества) и европейского мира. Как её отражение, хотя и несколько измененное, в таком случае следует рассматривать *беш түлүк* пять видов скота, *төрт түлүк* четыре вида скота у древних кыргызов.

Уже упоминавшийся пассаж «Чхандогья упанишады» (II, 18) приписывает особую магическую силу представлению

[1] Грантовский Э.А. О некоторых материалах по общественному строю скифов. «Родственники» и «друзья» //Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). – М.: Наука, 1981. – С.74.

[2] Levi S. La doktrina du sacrifice dans la Brahmans. – P. 133-138; Puhvel J. Victimal hierarchies in Indo-European Animal Sakrifice // American Journal of Philology. – 1978, vol. 99. - № 3.

[3] Dumezil G. La religion romaine archaique. - P., 1966. – P. 530.

о приведенных пятичленных классификациях, в том числе о «пяти частях скота»: знающий их «достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой»[1]. В свете сказанного выражения *беш түлүк* пять видов скота, *төрт түлүк* четыре вида скота древних кыргызов можно трактовать как своего рода эквивалент магической формулы, обеспечивающей благополучие, продолжение рода, достаток, умножение скота и процветание.

Вернемся к модели мира предков кыргызов. Итак, структурообразующее начало в картине мира предков кыргызов есть Манас как мировое дерево. Посредством этого образа и его алломорфов организуется весь пространственно-временной континуум. Связывая все сферы космоса по вертикали, Манас как мировое дерево служит и осью мира, и его центром. Этот центр может мультиплицироваться:

Коломтодон бир терек	Из очага одно дерево,
Колтойо терек чыгыптыр...	Громадное дерево выросло!...
Бир бутагы кайрылып	Одна из (его) ветвей повернувшись
Асмандын көзүн алыптыр...	Глаз неба (себе) взяла...
Бир бутагы кайрылып	Одна из (его) ветвей повернувшись,
Жердин жүзүн алыптыр[2].	Лик земли (себе) взяла.

Так в эпическом тексте «Манаса» воспроизводится ситуация появления центра – очага, порождающего Манаса как мировое дерево. «Возможность подобной ситуации, - пишут исследователи тюркского мировоззрения, - определяется характеристиками центра, среди которых одна из важнейших – рождение, возникновение новой жизни. Этой характеристикой обладает в силу своей сопричастности Первому Рождению – акту первотворения»[1].

[1] Чхандохья упанишада. – С.66.

[2] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 126-127.

О том, что древние кыргызы, как и древние тюрки вообще, понимали свой реальный мир мифологическо-поэтически как акт мифологического Первого мира, однозначно говорят ритуалы, направленные на моделирование Космоса, воссоздание акта первотворения. Рассмотрим эпизод «Поминки по Кёкётею». В самом общем виде символика коллективных обрядовых действий, описываемых здесь, сводится к следующему. Жертвенный ритуал осуществляется в месте, соотносимом с центром. По тексту эпоса главой на поминках по хану Кёкётею является сам Манас. В ритуале акцентируется восток. В направлении с востока на запад, по ходу Солнца, держит свой путь гонец Бокмуруна, оповещая народы о кончине хана Кёкётея. «Кроме того, восток... соотносится с началом пространства и времени, местом и временем восхода Солнца. Восток становится в ритуале точкой отсчета при «создании мира»[2]. На поминки по хану Кёкётею съезжается великое множество людей со всего света. Пространство в эпосе «наполняется» объектами по направлению от центра к периферии. Воссоздание Космоса осуществляется по циклической схеме – прибывшие с четырех сторон света люди замыкают земной круг. Замыкается и круг времен, поскольку движение происходит по ходу Солнца. Таким образом, в ритуале происходит создание и освоение пространства, подкрепляемое вещественно. Подобные ритуалы и символику описывают и Э.Л.Львова, И.В.Октябрьская, А.М.Сагалаев, М.С.Усманова, исследовавшие в 80-ые годы прошлого столетия традиционную культуру тюркских народов: алтайцев, хакасов, тувинцев и др.

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.25.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.25.

Та же символика семантического центра, круга (замкнутого четырехугольного пространства) определила формы как многих ритуальных сооружений кыргызов: *мазаров, кумбезов*, так и жилища – *боз үй* юрту, *чатыр* шатра с четырехкупольным верхом и т.д. Ту же символическую нагрузку, на наш взгляд, несут головные уборы кыргызов *тебетей, элечек*, народные игры *көк бөрү, ордо*[1] и др.

«В мифологической традиции мир надежен, - пишут выше названные исследователи традиционного мировоззрения, - если одни и те же координаты подтверждаются для всех его сфер. Начало года понималось как начало творения... Весьма показательно, что текст, отсылающий нас в мифопоэтической традиции к началу творения, рисует картину начала всякого движения, роста, распространения (зашумела, зараевела, повернулась, оттаяла, разнесся, открылись и т.д.). Начало нового года понимается как поворот на новый виток... При этом само время, вероятно, понималось как некое особое пространство или уподоблялось качеству этого пространства (вершина месяца повернулась, вершина года скользнула - сдвинулась)»[2].

Нерасчлененность (или изоморфность) пространственно-временных понятий хорошо прослеживается в языке. Сравним кыргызское *ушунда:* 1) здесь (место) и 2) теперь (время); *ошондо:* 1) там (место) и 2) тогда (время).

В этой связи очень любопытный факт отмечают многие исследователи: языковые данные архаичной традиции доставляют свидетельства исходного тождества и в обозначении всего объема времени (круг земли – круг времени как

[1] Суть игры көк бөрү состоит в том, что в середину круглых ворот (тайказана) наездником забрасывается тушка козленка (теленка), согласно же правилам игры ордо из середины круга необходимо выбить специальной костяной бабкой находящегося в центре, обложенного вокруг альчиками, «хана» (Ш.А.).

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С. 26-27.

выражение идеи Вселенной и Года)[1]. Для подтверждения вышеизложенного обратимся к тексту «Манаса», где читаем:

Бокмурундун ботосу
Дитя – посланник Бокмуруна,

Кандын сөзүн уккан соң
Атка минип чыкты дейт,
Төгөрөктүн төрт бурчун
Баарын бирдей өттү дейт...[2]
Жыл айланып ол кетсен...
Как услышал слова хана,
Сел на коня и объехал
(букв. весь круг земли)
Весь свет...
Если (букв.: прокружится)
пройдет год...

Көйнөгү кирдеп кетет деп...
Рубашки (ваши)
загрязнятся...

Кыл куржундун көсүндөн...
Поэтому в одной из (двух)
половин курджуна
(переметная сума)...

Бачай көйнөк алтоо бар[3].
Есть шесть шелковых
рубашек.

В мифологических текстах тюркских народов сотворенный мир – это мир порядка, света, звука, тепла, наконец – жизни. Это мир для человека. «Иные сферы Вселенной в традиционном мировоззрении, - пишут Э.Л.Львова и др. - моделируются по принципу либо гиперболизации этих позитивных характеристик, либо утверждения качеств, им полярным.

Единство мировоззрения сочетается с его дискретностью: Вселенная представлена отдельными мирами, сторонами света, слоями неба, земли, что делало мир принципиально познаваемым. В целом картина мира соответствует сюжетной схеме, в которой движение осуществляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к

[1] Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). – С.16.

[2] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 145-146.

[3] Там же. – С.229.

культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институциям), т.е. от внешнего и далекого к внутреннему и близкому»[1], от тьмы и хаоса к свету и порядку.

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

В мифологической форме мышления человек стремится охватить всю Вселенную, определить свое место в мироздании. По представлениям древних тюрков, Небо *(Тенгри)* сотворило мир и распоряжается судьбами всего сотворенного им. Тенгри одновременно находится в ярусах, каждый из которых состоит из противоположных начал: света и тьмы, дня и ночи, добра и зла и т.д. Поднебесный мир представляется в виде вертикальных миров, вершина которого есть Небо (*Тенгри*), середина – Земля *(Жер-Суу)*, нижним миром управляет бог смерти *(Ерлик)*. Но основным источником существования является свет. Он придавал порядку гармонию и красоту, он расцвечивал мир, обеспечивая ему все его богатое многообразие. Из этого же понимания роли и места света вытекают нравственно-этические представления древних кыргызов, которые мы рассмотрим в главе 4.

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.28-29.

2.2. Пространство и время как форма упорядочивания мира

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

Для понимания смыслового значения «востока» следует, видимо, иметь в виду, что «восток» для традиционного мировоззрения - это, прежде всего «сторона, в которой восходит солнце, вернее, целый спектр, расположенный между востоком и юго-востоком, где в разное время года появляется светило»[1]. Так же дело обстоит с «западом», где солнце заходит в секторе, противоположном востоку - юго-востоку.

О почитании предками кыргызов восточной стороны неба известно хорошо, также известно, что западная сторона небосклона устойчиво связывалась с мотивом ухода из жизни, с нижним миром. Не случайно по «Манасу» останки хана Кёкётея хоронят следующим образом: *кыбыла кылып бетин*[2] в сторону запада повернув лицом. Вместе с тем нет оснований абсолютизировать противопоставление востока и запада.

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.43.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 17-б.

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

Как и в традиционной тюркской культуре, мы не найдем в культуре древних кыргызов строгой и однозначной схемы круговорота жизни или идеи реинкарнации. Однако следует признать и то, что, полагая все природные и космические процессы повторяющимися, общественное сознание не могло сделать исключения для жизни. Следует подчеркнуть, что восток и запад сближает общая для них черта – открытость, которую можно трактовать как возможность смерти или рождения. Их можно уподобить утру и вечеру, весне и осени[1].

Другая пара понятий – *түштүк* или *оң түштүк* – юг, *сол түштүк* или *түндүк, түндүк жак*– север – противопоставлена более очевидно. При ориентации лицом на восходящее солнце север оказывается левым, юг – правым, отсюда название *сол түштүк* север, *оң түштүк* юг. В тех случаях, когда положение на местности определяется по вертикали, юг трактуется как «верх», а север – как «низ». Все эти характеристики образуют несколько оппозиций: юг – север, верх – низ, правый – левый, день – ночь, свет – мрак. Кыргызское *оң* правый и его производные дают вполне закономерный спектр положительных значений: I. 1) правый; 2) подходящий, соответствующий, удачный, благоприятный, благотворный; II. 1) быть удачным, удачливым; наладиться; 2) начать жить зажиточно, с достатком, добиться достатка, состоятельности, хорошей зажиточной жизни; процветать. *Оңдо* 1) делать что-либо с правой стороны, правой рукой и т.д.; 2) исправлять, налаживать; делать так, как нужно; 3) перен. проучить. *Оңот* хорошее состояние. Кыргызское *сол* 1) левый; 2) левое крыло (армии), левый фланг; 3) уст. (часто *сол түштүк жак*) север, северный; 4) перен. неправильно, нехорошо. *Солку* 1) слабый; 2) перен. неустойчивый (например, во взглядах). *Солу* 1) вянуть, увядать; 2) перен. ослабевать, утомляться, изнуряться. Название для юга и севера *түштүк, күн жак* и *түндүк, түндүк жак* (букв.: полдневный, полуденный и ночной, полночная сторона) можно сопоставить с *күн* в значении день, свет и *түн* в значении ночь, мрак.

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

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

Кечээги күнү кечинде,	Вчера вечером
Элим түшүп эсиме	Вспомнил о своем народе,
Эшикке чыгып карасам	Когда вышел наружу и осмотрелся:
Жетиген кетти желкеге	Жетиген (созвездие) оказался у меня за спиной,

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.42-43.

Үркөрдү көрдүм куттудан, Плеяды (созвездие) увидел на северной стороне.

Үмүтүм үздүм журтуман[1]. потерял (я) надежду увидеть свой родной народ.

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

Муну кылган катынды Женщине, что сшила их (кандагай), -

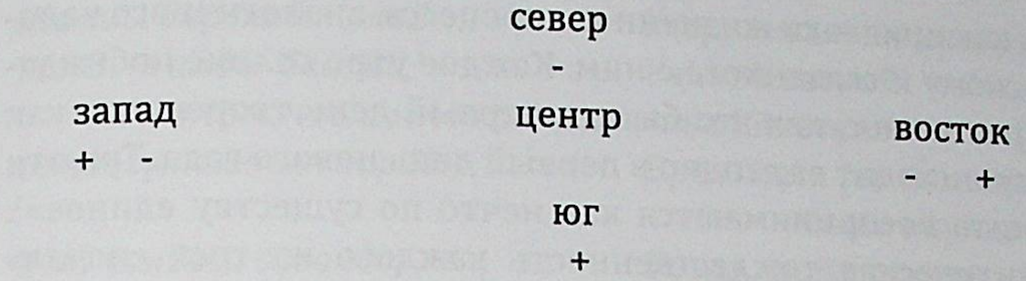
Мууну кеткен капырды Нечестивице, неумехе,
Оң бетинен тилбейби, Правую щеку разрезал бы,
Тирсегинен илбейби За пятку повесил бы ее,
Оң чачынан кыркпайбы[2]. Правую косу отрезал бы ей.

Число примеров без особого труда можно умножить, но и приведенных здесь примеров достаточно для того, чтобы убедиться в неслучайности закрепления за севером и югом, как и за востоком и западом, противоположных значений. Спектр положительных значений при этой совершенно очевидно соотнесен с югом. Это два семантических полюса, разделенных «переходными» востоком и западом: восток тяготеет к югу, а запад – к северу, как утро и день, вечер и ночь. О том, что север – «ночная сторона» соотнесен с нижним миром, со страной предков, можно судить по материалам «Манаса», где потусторонний мир характеризуется как мрак, тьма.[3] Об этом же свидетельствует погребальный обряд кыргызов и их предков: как известно, умерших погребали головой на запад или северо-восток. Соответственно представления о локализации мира предков связываются с этим сектором. В наиболее общем виде семантика сторон может быть представлена следующим образом:

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 207-б.

[2] Там же. – С.202.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 89-б.



Данная схема отражает два существенных момента:

запад и восток не противопоставлены; их амбивалентность основана, очевидно, на понимании природных процессов, и прежде всегоситуации возникновения-исчезновения дневного светила – солнца; север и юг можно толковать как максимальную реализацию потенций запада и востока и в этом отношении говорить об их целостности, стабильности. Каждая полноценная категория может существовать, только имея свою противоположность[1].

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

«Проявления времени в природе, последовательная смена времен года и перемещение небесных тел... воспринима-

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.44-45. Идентичность мировоззренческих универсалий сибирских тюрков, по данным этнографических исследований, и древних кыргызов по текстам «Манаса» свидетельствует не просто о единстве их оснований, но и родстве культур этих народов и современных кыргызов.

лись как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним. Каждое утро солнце побеждает мрак и хаос, как это было в первый день творения и как это происходит ежегодно в первый день нового года. Три эти момента воспринимаются как нечто по существу единое»[1]. Семантическая тождественность каждого из трех «начал» - утра первотворения, утра года и утра каждого дня – подтверждается как на материалах этнографических исследований, так и на материалах «Манаса».

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

Время, сопровождающееся изменениями в состоянии живого, можно назвать открытым временем, временем вероятным.[2] Неустойчивость погоды, температурные колебания и другие проявления нестабильности определили особое отношение к весенним и осенним месяцам, что получило, в частности, отражение и в их названиях. Так, в народном календаре *жалган куран* – март, *чын куран* – апрель.

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

[1] Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж. и др. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. – С.42.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.46.

Жакшы бир той кылайын
Жаздын алды баарда.[1]

Устрою-ка я на славу той
Ранней весной!

Или о том, что после кончины хана Кёкётея:

Өлчөөсүн аштын карады.

Время для (его) поминок было определено.

Жай чилдеси оогондо,

Когда минует самая жаркая пора лета,

Мал семирип толгондо,
Күз эсепке болгондо[2].

Когда потучнеет и будет откромлен скот, когда подойдет осень.

Примеров из текста «Манаса» можно привести еще, однако все они свидетельствуют о том, что ритуальные действия людей в основном проводились весной и осенью. Это связано, по-видимому, с тем, что весна и осень мыслились как наиболее подходящее время для ритуальных действий, обращенных к просыпающемуся (весна) или засыпающему (осень) миру.

Тем же свойством обладают утро и вечер: время между светом и тьмой, соединение начала и конца, создающее возможность перехода. Это тоже «открытое» время. Утро понималось как время, связанное с творением мифическим и любым реальным вообще[3]. Не случайно кыргызы и их предки из всех созвездий особенно выделяли предрассветную Желтую звезду (Венеру), потому что она возвещала наступление нового дня. В «Манасе», именно, в пору восхода Желтой звезды (Венеры) начинаются наиболее значительные события. Например, когда Джакып и Чыйырды толкуют свои сны, предвещающие рождение Манаса, появляется утренняя Желтая звезда[4], наступает утро.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 74-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 77-б.

[3] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.47.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 30-б.

Утро и вечер не противопоставлены абсолютно, так же как весна не противопоставляется осени. Разумеется, они разнонаправлены, как процессы возрастания и уменьшения, восхода солнца и его захода, но все же это отмеченные точки одного процесса. Их семантическое противопоставление – не более чем противопоставление начала и конца «входа» и «выхода»[1]. «Мифологическое сознание, - отмечает Д.М.Сегал, - не предполагает абсолютно строгой антиномичности символов, и каждый раз, когда функционирует один полюс контраста, затрагивается и другой полюс»[2].

Упорядочивание мира предполагает не только пространственно-временное деление, но и повторяемость – ритм. Если говорить о восприятии человеком природных временных ритмов, можно отметить, что оппозиция «весна-осень» и «утро-вечер» противостоят другой паре: «лето-зима», «день-ночь».

Весна и осень – время тотальных перемен, переходные периоды между статичными, устойчивыми летом и зимой, в течение которых не происходит видимых качественных изменений.[3] Однако стабильность лета и зимы имеет разную ценность для людей. Лето понималось как покой, наступление тепла, как время, когда все сыты и всё в изобилии, т.е. лето воспринималось как положительное время. Интересно отметить, что и в «Манасе», где редко специально фиксируются времена года, на родной земле эпического героя постоянно лето[4].

Зима же воспринималась как тяжелое и опасное время, которое грозит всему живому холодом, голодом и даже смертью. Не случайно в эпосе подчеркивается, что *сууктун күнү*

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.47.

[2] Сегал Д.М. Антиномичность и архаическая культура //Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1973. – С.39, 42.

[3] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.48.

[4] См.: Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 81-б.

– кыш[1] (дни холода - зима). Другой пример. В эпизоде «Поминки по Кёкётею» во время поминальных скачек Алмамбет волшебством меняет погоду. И делает это преднамеренно. Алмамбет вызывает зимнюю стужу, чтобы проверить лошадей на силу и выносливость. Вот как это описывается в эпосе:

Сурданып Алма калганы,
Грозным вдруг стал Алмамбет,
Сууга жай таш салганы.
Опустив в воду джай – таш.
Ачып көздү жумганча,
Пока закрыли, открыли глаза,
Аны-муну кылганча,
Пока то да се сделали,
Атын жаап тынганча
Пока коней укрывали
Жаканын баары жамгырлап,
В предгорье пошел дождь,
Мөндүр түштү дабырлап...
Посыпался град с шумом...
Борошосу бургулап...
Замела поземка...
Арык-торук малдарды
(Всю) худую животинку
Аяз менен өлтүрдү.[2]
Мороз сгубил.

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

Кышкы кирген буурандай.[3]
Он словно верблюд в зимнюю пору.

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

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

[1] См.: Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 48-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 150-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 22-б.

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

Подчеркнем, что «опасное» время приходилось на стык старого и нового года, когда мир «распадался» и «рождался» вновь. Из вышеизложенного очевидно, что в целом зима воспринималась как отрицательное время и в этом смысле было противопоставлено лету. Зима понималась как наступление хаоса, как время умирания года, поэтому ее нужно пережить, «проскочить». Зима, таким образом, опасное (реально и мифически) время.

Мы видим, что время как длительность бытия и последовательность смены состояний не отделяется от времени, переживаемого эмоционально.[1]

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

Жайкы чилде кырк күндүр Самое жаркое время лета – сорок дней,
Кыш чилдеси кырк күндүр Самое холодное время зимы – сорок дней.
Эки кыркын сексендир. Два раза сорок – восемдесят (дней).
Көрбөгөн бенде жексендир[2]. Кто (из смертных) не переживает их, тот умрет.

Идея статичности пространственно-временного континуума находит отражение и в словах, которые имеют, как представляется, общую основу и обозначают как локальный,

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.48.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 102-б.

так и темпоральный аспекты мира: *жай* лето, место, *жат* лежать, находиться, пребывать, *жаш* год (при определении возраста). Все эти слова в перечисленных значениях встречаются в тексте «Манаса». Это же отмечает и Т.В.Топорова на примере древнегерманских языков: «идея лежания, покоя, отраженная в разнообразных обозначениях пространства и времени нуждается в некоторой конкретизации. По-видимому, в качестве мотивировок соответствующих понятий был избран аспект стабильности, предполагающий не только неподвижность, но и устойччивость, прочность... Применение семантической мотивировки «покой, лежание» для обозначения темпоральных понятий, вероятно, свидетельствует о том, что данная единица времени фиксировала отрезок, в течение которого не происходило сколько-нибудь заметных изменений»[1].

Цельность и, как следствие, стабильность летних и зимних периодов, не предполагает в мифопоэтической традиции решения вопросов начала и конца. Эти вопросы решаются в переходные, изменчивые периоды весны и осени. В этом плане зима-лето как бы находятся в оппозиции по отношению к паре весна-осень, в которой превалирует функция разрыва и соединения, начала и конца. Таким образом, утро и вечер, весну и осень, восток и запад можно рассматривать как промежуточные звенья между противоположностями: день и ночь, лето и зима, юг и север.[2] Это отмечается и другими исследователями. Так, прекрасные знатоки древностей В.В.Иванов и В.Н.Топоров указывают, что ритуал выступает как «способ достижения либо инверсии... противоположных символов, либо их слияния, либо, наконец, поисков промежуточных звеньев между противоположностями»[3].

[1] Топорова Т.В. К вопросу о семантических мотивировках обозначений пространства и времени в древних германских языках //Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1985. – Т.44. - № 5. - С. 422.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.49-50.

[3] Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974. – С.277.

Насыщенность переходных временных периодов (утра, вечера, весны и осени) ритуальными действиями объясняется, вероятно, стремлением человека действовать в унисон с природными ритмами, преднамеренно согласуя космические и социальные события.[1] Поскольку время понималось конкретно и в глубокой взаимосвязи с пространством, расположение во времени закономерно соотносилось с положением в пространстве. Это хорошо видно из соотнесения востока как места солнечного восхода с началом дня – утром, началом года – весной; запада как места захода солнца – с концом дня – вечером, концом года – осенью.

Природные ритмы программировали жизнедеятельность общества. Человек не только реально синхронизировал свою жизнедеятельность с ними, но и стремился подкреплять это согласование ритуально[2]. «Культура времени» древних кыргызов – тема многоплановая и малоизученная. Мы коснемся лишь некоторых аспектов этой темы, связанных с восприятием природных временных ритмов.

Планеты и звезды были незаменимыми пространственными ориентирами, вместе с тем в земном мире они – мерила времени. Так, например, кыргызское *күн* солнце дает еще значения: день, время. Световой день различается с указанием на положение солнца на небосводе: *күн чыга* (букв.: с восходом солнца) или *күн жаңыдан чалганда* (букв.: как только взошло солнце) раннее утро; *күн абага толгондо, түш абыдан болгондо* (букв.: когда солнце в небе стало полным, когда (точно) наступил полдень); *күн эңкейген кезинде* (букв.: когда близится закат) к вечеру. Существовали определенные выражения, характеризующие конкретные периоды дневного и ночного времени: *супа (супу) садык* предрассветное время, *шашке* время позднего утра, позднее время, бешим *бешим* время, близкое к вечеру, *дигер* время перед заходом солнца,

[1] См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж. и др. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. – С.43-44.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.50.

шам вечерние сумерки, время после захода солнца, *куптан* время, близкое к полуночи.

Вот характерные примеры из «Манаса»:

Эртеңки таң атканда
Супа садык чалганда.[1]
Шашкеде келип урушуп

Түш эңкейген чагы бар.[2]

Кечээ айдаган кечинде,

Бүгүнкү бешим кезинде
Кокондун жогор жагынан

Коюу чаңы бөлүндү.[3]
Дигердин мурун кечинде,

Кечки бешим кезинде.[4]
Мааникер минип алганы,
Манасты көздөй бет алып
Кечинде жолго салганы...
Шамда кирип барганы.[5]

Куптан маалы болгондо
Кужулдашып чуркурап[6].

Утром, когда рассвело,
Когда забрезжил рассвет.
Начали сражение в час шашке,
За полдень перевалило теперь.
Вчера вечером погнали (коней),
А сегодня в пору бешим
В той стороне, что повыше Коканда,
Поднялась густая пыль.
К вечеру, раньше часа дигер,
В пору позднего бешима.
Сев на (коня) Мааникер,
К Манасу направился он.
Вечером отправился в путь...
Прискакал он туда в пору шам.

Когда час куптана настал,
Поднялся гвалт и крик.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 145-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 88-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 57-б.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 397-б.

[5] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 36-б.

6 Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 136-б.

Высыпание звезд на ночном небе означало наступление полночи:

Түн ортосу болуптур — Полночь подошла,
Жадырап жылдыз толуптур.[1] — На небе полно звезд.

Время определялось не только по солнцу, но и по луне и положению других небесных светил и тел. Так, изменение фаз луны также использовалось для членения времени. Существующий в лунном месяце естественный качественный рубеж: полнолуние, которое приходится на пятнадцатый день – был качественной временной ориентацией. Дальше луна может быть только на ущербе. Поговорка: *айдын жарымы карангы, жарымы жарык* бывают горести, бывают радости (букв.: означает деление месяца на «темную» и « светлую» половины). В отличие от второй «темной» половины месяца (когда месяц может быть только на ущербе) первая «светлая» половина месяца, как и полнолуние, считалась наиболее благополучной для каких-либо действий. Не случайно в эпосе предсказатель по бараньей лопатке Таргыл Таз предостерегает хана Джолоя от выступления в поход против Манаса, мотивируя это следующими обстоятельствами:

Сатка каршы ай эле — Этот месяц (во времени)
противопоказан (для походов).
Ага деген болбосоң, — Если хочешь с этим мириться,
Ай жаңыртып аттангын![2] — Отправляйся в путь в первой
половине месяца.

Дальнейшие события, описываемые в эпосе, показывают, что хан Джолой вопреки предсказаниям Таргыл Таза отправляется в поход в «запретное» время и гибнет в схватке с Манасом[3]. Следует отметить, что не только по положению луны, но и по положению других планет и созвездий на небосводе

[1] Там же. – С.25.

[2] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 197.

[3] Там же. – С.200-201.

определялось время, благоприятное для походов, сражений, перекочевок и т.п.

Для подтверждения вышесказанного обратимся к тексту «Манаса»:

Атка минип оң күнү, — Сев на коней в день
предвещающий удачу,
Аттанып сыз чоң күнү, — Вы выступили в поход в великий
день,
Сапар кылып чоң күнү, — Отправились в дальний путь
в великий день,
Тараза мийзам оң күн,[1] — В праведный, удачливый для всех
начинаний день,

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

В народном календаре проявляется соотнесенность природного и культурного времени. Так фенологические наблюдения зафиксированы в названиях типа *жай чилдеси* самое жаркое время лета, *кыш чилдеси* самое холодное время зимы, *жалган куран* (букв.: ложный самец косули) март месяц, *чын куран* (букв.: настоящий самец косули) апрель месяц, *бугу* (букв.: самец оленя или марала), май месяц, *кулжа* (букв.: взрослый горный баран - самец), июнь месяц, *теке* (букв.: козерог, горный козел), июль месяц.

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 88-б.

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

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

Жыйырма беште жашың,
Жылың, барс төрөм![1]

Двадцать пять тебе лет,
Год твоего рождения – год
Барса, мой повелитель!

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

Жылан жылы жылсаңчы!

(Лучше) выступил бы
(в поход) в год Змеи!

Жылкы жылы о жерде
Барып уруш салсаңчы!
Кудай сага бербейби?[2]

(Лучше бы) в год Лошади
(Разве тогда) бог не послал
бы тебе удачи?

По предсказаниям Таргыл Таза год Змеи и год Лошади, вероятно, были наиболее благоприятными для хана Джолоя.

Пространство и время связываются с человеком. Ощущение глубокой связи человека с пространством и временем проявилось в отождествлении отрезков дня, времен года, топографических элементов с частями человеческого тела. Обратимся к тексту «Манаса»:

[1] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 210.

[2] Там же. – С.197.

Ал муруту сеңирдей...
Муруну тоонун кырдачтай,
Муруту чөлдүн камыштай,
Көзү көлдүн буткулдай...

Усы его – как гребни гор...
Нос его – как горный хребет,
Усы его – как степной камыш,
Глаза его – как впадины
озер...

таш билек[1].

рука – камень.

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

Приведенный выше анализ понимания пространства и времени древними кыргызами по эпосу «Манас» показывает, что временные отрезки (год, месяц, день) воспринимаются как нечто цельное, как процесс, который имеет начало, середину и конец.

И еще: мы видим, что время в понимании древних кыргызов неоднородно. Различные временные отрезки обладают разной ценностью для человека. Вместе с тем время конкретно: понятия об объективном, физическом времени еще не существует и время воспринимается как последовательность реальных событий, конкретных деяний, приуроченных к определенному месту.

Время первотворения мифологическая традиция помещает в неопределенную древность, которая связана с настоящим не столько временным вектором, направленным из прошлого в будущее, сколько отношениями причины и следствия. Хронологической шкалы, возводящей сегодняшнее, т.е. настоящее время к мифическому нет. Однажды возникший мир с заданными в эпоху первотворения координатами

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 148-б.

пространства и времени – это идеальная модель, с которой соотносится состояние мира в любой момент времени.[1] Движение времени описывается как *айлануу* вращение. Вернемся к уже цитированному тексту:

Ай ашырып ол кетсең, уул,
Если больше месяца пробудете (в дороге), молодец,

ала жүргөн зайып жок...
Рядом не будет (заботливой) жены...

Жыл айланып ол кетсең...
Если (букв.: прокружится) пройдет год...

Көйнөгү кирдеп кетет деп...
Рубашки (ваши) станут грязными,

Кыл куржундун көзүнөн...
Поэтому в одной из половин курджуна...

Бычай көйнөк алтоо бар.[2]
Есть шесть шелковых рубашек.

Как мы писали выше, пространственно-временные определенности характеризовались ритмичностью. Каждый поворот, виток «колеса времени» сопровождается ритмичным повторением: рождаются и умирают год, месяц, день; рождается и умирает все живое: люди, животные, растения, насекомые. Особые точки временных циклов «опирались» на ритуальные действия, т.к. неизменность, повторяемость ритма была залогом благополучия общества и мира. Как считает Ю.А.Шрейдер, «в природном существовании ощущение вечности бесполезно – гораздо важнее чувствовать пульс времени»[3].

О значении ритма, ритмичности для человека говорит тот факт, что для древнего человека любое нарушение или

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.53.

[2] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 229.

[3] Шрейдер Ю.А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания //Психологические механизмы регуляции социального поведения. – М.: Наука, 1979. – С. 116.

угроза нарушения ритма требовало вмешательства человека для восстановления порядка. Это еще одно свидетельство включенности человека в мироотношение мир – порядок. «В любой точке существования человек оказывается включенным в многоступенчатую систему регламентации каждого своего действия; его действия ориентированы как на реальное время и пространство, так и на мифологическое время и пространство, а через это – на высшие уровни модели мира»[1].

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

Нарушение ритма рождений несет потенциальную опасность обществу, поэтому в таких ситуациях взывали к богам, совершали жертвоприношения. Возможно, в отношении человека ко времени сверхзадачей было стремление продлить настоящее как единственную реальность. Обращение ко времени первотворения в конечном итоге нацелено на то, чтобы гарантировать, обеспечить новое воспроизведение мира в ближайшем будущем.[2] Как показывает анализ текста «Маната», вся ритуальная практика направлена на обеспечение благоприятного ближайшего будущего – ведь человек был уверен в то, что он способен воздействовать на качество будущего времени. Различные магические ритуалы совершались не столько в связи с прошлым временем, сколько в связи с ожидаемым будущим.

И в то же время для человека наиболее значимо настоящее – реально существующее время. Оно имеет максимальную ценность и для общества, так как время настоящее по-

[1] Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре //Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1973. – С.16.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.54-55.

нималось как воспроизведение, повторение прошлого. «Ориентация общества не прецендент, - пишут сибирские ученые Э.Л.Львова, И.В.Октябрьская, А.М.Сагалаев и М.С.Усманова, - обращение к предкам не означает, однако, отсутствия представлений о будущем, подчас неопределенном»[1].

Идея круговращения времени, основанная на восприятии природных и космических циклов, является центральной в тюркской «культуре времени» древних кыргызов. Однако из этой идеи круговращения времени вовсе не следует, что древним тюркам (или в нашем случае: древним кыргызам) неизвестно линейное время, предполагающее восприятие времени как линейной протяженности. Своеобразное чувство истории у древних тюрков – предков кыргызов существовало. Оно реализовывалось в родословной. Линия родства в кочевом обществе – наиболее надежный ориентир в прошлом, важный фактор эмоциональной стабильности архаичного социума. Об этом свидетельствуют данные «Манаса». Эпос в своей генеалогической легенде о родословной Манаса называет имена многих предков богатыря.[2] Как видно из таблицы II, во всех приведенных вариантах непременно называется имя Кара-хана (Мрака, Хаоса) как предка Манаса.

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

[1] Там же. – С.55.

[2] См.: Приложение. Таблица II.

2.3. Пространство и время как форма освоения мира

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

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

Жылгындуу Кең-Көл, кең Талас,	Берегами, заросшими тамариском,
Жаткан экен жайкайып,	Раскинулся, распростерся Талас
Жердеген адам тунбайбы,	Человеку на удивленье
Жер соорусу турбайбы.	Благодатная земля, оказывается.
Өлкө-түзүн караса	Окинешь взором, вокруг -
Токою бар, талы бар.	Увидишь леса (необъятные),
Ал токойдун четинде	А в этих лесах водится
Жан бүткөндүн баары бар[1]...	Всякая живность...

В этом и многих других подобных ему примерах[2] идеальность места жительства Манаса, разумеется, гиперболизи-

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 170-171-б.

[2] См.:Там же. – С.110; Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп.- 169-б.; и др.

руется. Кстати, так же, как и отличие иного мира, иного пространства[1]. В реальной жизни люди хорошо знали пределы хозяйственно освоенной ими территории. Именно эта земля называлась «своей», за ее границами – «другой» мир. И в эпосе, и в реальной жизни «своя» земля имела более или менее обозначенные пределы и границы.

Во-первых, это сакральный семантический центр территории, по варианту Ч.Валиханова: *Жер ортосу Боз-дөбө*[2] середина земли – светлый (серый) холм; по варианту В.Радлова: *Жер ортосу көк дөбө*[3] середина земли – светлый (голубой) холм; по варианту С.Орозбакова: *Жер ортосу Боз-дөбө*[4] середина земли – светлый (серый) холм. Другой символ, сакральный центр «своей» земли – Манас как мировое дерево. Как и Манас в образе мирового дерева, *Боз-дөбө* воплощает идею вертикали, связывающую воедино три мира.

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

Тагында Манас турганда Пока Манас занимает трон,
Таалайыңдан көрсөңчү![5] Будь доволен своей судьбой.

---

[1] См.:Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 14-15-б.; и др.

[2] Манас. Көкөтөйдүн ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм: Эпос /Түзгөн Сарыпбеков Р. – Бишекек: Ала-Тоо, 1994. - 15-б.; Боз-дёбё Манаса обнаружен Ч.Валихановым в горах Кушмурун в бассейне реки Каркары. Здесь уместно отметить, что Боз-тепе известен и как археологический памятник-поселение древних кыргызов земледельческой группы эпохи бронзы (Ш.А.).

[3] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 19.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. –20-б.

[5] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. –140-б.

Манас как мировое дерево является символом жизни и залогом благополучия членов рода. Еще одним маркером «своей» земли служил *түндүктү тирер түркүк* [1] столб, подпирающий *түндүк* обод остова юрты. Этот столб, на наш взгляд, стоит в том же семантическом ряду, что и Манас в образе мирового дерева, середина земли – *Боз-дөбө*, трон (Манаса) – *(Манастын) тагы*, выполняя функцию соединения.

«Своя» земля – это всегда пространство ограниченное, обозначенное ориентирами – маркерами, имеющее максимально четкие координаты, количественные характеристики. Картина своей земли немыслима без жилища. Жилище – один из ключевых элементов, определяющих традиционные схемы пространства в мировоззрении кыргызов и их предков. Образ жилища накладывал отпечаток и на их жилище. В основном древние кыргызы использовали переносные жилища разных конструкций, такие как *боз үй* войлочная юрта, *чатыр* шатер и т.п. *Боз үй* юрта имела множество вариантов переходных типов: *ордо*[2] ханская ставка, ханский дворец, ханская юрта; *жолум үй*[3] юрта для пастухов; *отоо*[4] 1) маленькая походная юрта, которую берут с собой на летовку; 2) юрта для новобрачных; *кош*[5] временная юрта, которую ставили во время дальних перекочевок, походов, на охоте; *алачык*[6] маленькая юрта и т.д.

Вот как описывается *ордо* ставка Манаса в эпосе:

Керегесин керттирген, С резными кереге
(деревянные решетки
цилиндрической части (юрты)

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 302-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – С.277.

[3] Там же. - С.107.

[4] Там же. – С.160.

[5] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. –234-б.

[6] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. –109-б.

Он эки канат ордо үйү,	Юрта огромная – ставка (Манаса)
Түндүгүн түрүп тептирген,	Ровно насажен тундук,
Ууктарын учтаган,	Унины ее заострены,
Учуна манат тыштаган,	Верх ее накрыт дорогой материей манат,
Бастыргычы дейилде,	Опушка сделана из дорогой материи дейильде,
Ак манат менен тыштаган,	Белого цвета материей манат накрыта она,
Чийин жибек чырмаган	Обмотан шелком (ее) чий,
Уук менен кереге	Унины и кереге
Отуз түрлүү сырдаган.[1]	Выкрашены в тридцать цветов.

Жилище как освоенная сфера пространства, связанная с жизнедеятельностью кыргызов и их предков, занимало особое место. О жизненно важной роли жилища и его многозначности, полифункциональности пишут и другие исследователи тюркской культуры. «Будучи средоточием культуры, этот предметонаполненный объем пространства выступал носителем организующего начала, - отмечают исследователи тюрков Южной Сибири. - Отделяя своего создателя от Вселенной, жилище служило для него естественной точкой отсчета – одновременно – центром притяжения. Отсюда человек отправлялся в открытый путь, сюда он возвращался как в убежище»[2]. Не случайно характеристика ставки Манаса была обязательным элементом описания родины богатыря в эпическом сказании.

Как мы уже указывали выше, мифологическая традиция наделяла жилище свойствами серединного объекта, неотделимого от Манаса как мирового дерева, *Боз-дөбө* - середины земли, золотого трона Манаса. «Подобно этим образам, жилище, соотнесенное с масштабами космоса, выступало аналогом центральной оси, соединяющей зоны мироздания»[1]. О том же самом говорится в одном из эпизодов эпоса:

Үзүгүң болуп токулга,	В сбрую превратится твой узюк(кошмы, покрывающие верхнюю часть юрты)
Үшкүрүп карап олтурба.	Как-бы не пришлось тебе горевать!
Түндүгүн менен чай кайнап,	Как-бы твоим тюндюком чай не вскипятили!
Жүрбөгүн ошондо көз жайнап.	Как-бы не пришлось тогда ходить тебе с глазами (полными) ожидания!
Темирден кылган очогу,	Сделанный из железа твой очаг
Ат така болуп ошонуң.[2]	Как-бы не стал конской подковой.

Враг грозится разрушить жилище, очаг эпического героя, т.е. уничтожить все те объекты, которые определяют стабильность пространственной организации, освоенность пространства как части мира человека.

Но освоенное пространство не ограничивается земными предметами. Картина «своей» земли также немыслима без небесных светил и природных стихий. В эпосе постоянно подчеркивается, что мир людей – это мир, освещаемый солнцем и луной[3].

Небесные светила играли важную роль в повседневной жизни: по звездам определялись направления маршрутов кочевок или переходов. Обратимся к эпизоду «Манаса», «Поминки по Кёкётею», где эпический герой размышляет:

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 277-278-б.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.57.

[1] Там же.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 171-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 47-б.

Жетиген жагын карасам
Чарындын куйган оюнда,
Атакемдин тоюнда

Если взгляну на север:
В долине (реки) Чар
(Собрались) на поминальный той по моему отцу.

Күн чыгышын карасам
Кетмендин бели кол болду.[1]

Если взгляну на восток:
Заполнили они (люди)
хребет Кетмен.

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

Айың менен күнүңдүн
Бир өзүнөн бүткөндөй.[2]

Из луны и из солнца -
Будто из них создан он.

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

Место и значение природных явлений в мифопоэтической традиции изучено явно недостаточно. Важным показателем умения общаться с иным миром была способность «влиять» на погоду. Такой способностью в «Манасе» обладал Алмамбет, сподвижник Манаса. Приведем пример. В эпизоде «Большой поход Манаса на Бейджин», Алмамбет, для того, чтобы вражеская рать не смогла одолеть войска Манаса,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 120-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 148-б.

спускает в воды реки Оркон *жай таш* камень, вызывающий дождь, пургу, снегопад[1].

Рассмотренный сюжет, а примеры можно продолжить, подводит нас к проблеме закрытости и открытости «своего» освоенного пространства для проникновения в него влияний «иного» мира. И здесь мы снова можем обратиться к исследованиям тюркской культуры. Исходя из развития оппозиции, характерной для кочевого сознания, «свой -другой» и «меняющихся во времени характеристик, – пишут известные исследователи мировоззрения тюрков Южной Сибири (откуда, кстати, когда-то вышли и предки древних кыргызов), – мира, можно предположить следующее. Отрицательно «окрашенное» пространство, отделенное от жилища, поселений, постоянно меняет свои границы, то приближаясь к человеку, то отдаляясь от него.

Фактором, усиливающим отрицательные характеристики пространства (помимо ночи, зимы и т.п.), является ветер (йел, чил и т.д.). Ветер, как одна из стихий природы, создает ситуацию изменчивости. Он приносил не только облака, бурю (в фольклоре – черный туман), он приносил и болезни (ср.: поветрие). Разумеется, нарушение стабильности само по себе еще не является бедой, но оно может стать ею. Поэтому владение ветром, управление погодой было одной из характеристик сильных шаманов, ядачи и других категорий сакральных лиц. От них требовалось вмешательство в той ситуации, когда изменение в поведении стихии могло обернуться бедой для человека»[2].

Освоенное человеком пространство как «своя» земля, родина в эпосе уподобляется миру. В результате нападения врага этот мир может разрушаться: в этом случае Космос превращается в Хаос, но затем вновь торжествует Космос.

[1] См.: Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 158-159-б.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.37.

С.Ю.Неклюдов, описывая подобную ситуацию, замечает, что «пространственно-временная статика повествовательного фольклора проявляется прежде всего в замкнутости, закрытости изображаемого мира. Непосредственно он не соотносится с реальным историческим временем и географическим пространством, не составляет с ними непрерывного ряда, занимая с этой точки зрения «островное положение»[1].

Островки упорядоченного пространства в «Манасе» являются, вероятно, эпическим соответствием той реально существующей ситуации, «когда жизнь родового коллектива протекала на ограниченной территории»[2]. При этом следует отметить, что в представлении предков кыргызов аксиологически неравноценное пространство «своей» территории, земли, родины в целом сакральнее и поэтому «лучше» пространства любой другой, иной земли.

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

Канаты бардан жин жүрөт... Живут злые духи, потому что у них есть крылья...

Андан бөлөк ким жүрөт?[3] Кто же другой еще может там жить?

[1] Неклюдов С.Ю. Статистическиеи динамические начала пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. – М.: Наука, 1975. – С.183.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.41.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 93-б.

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

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

Төрө Манас батыры Манас – богатырь, повелитель

Төрт миң келген капырды четырех тысяч нечестивцев, что пришли,

Төгүп канын акыркы Кровь пролил, расправился (с ними)

Эт бышым койбой жапырды[1]. быстрее, чем (время, за которое) сварится мясо.

Бакай баштап баарысы... Все с Бакаем во главе...

Алтымыш миң көп аскер войском в шестьдесят человек

Ат коюшуп калышты Бросились в атаку (на врага),

Аш кайнамга калбады.[2] Скорее, чем (время, за которое) сварится еда.

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –2 китеп. – 213-б.

[2] Там же. – С. 214.

Жашы үч асыйга толуптур.

Коню Камбарбозу (букв.: возраст – полных три асыя) полных семь лет.

Камбар боздун үйрүнөн
Каалап, туруп тогузду ал.[1]

Из косяка Камбарбоза
Отбери и возьми девять лошадей.

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

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

Приведем характерные примеры из «Манаса»:

Калмактын балбан Жолою
Карыны ачып калыптыр.
Алты батман данды же...[2]

Силач калмаков Джолой,
Почувствовав голод,
Шесть батманов хлеба разом съел...

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –1 китеп. – 69-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –3 китеп. – 120-б.

Сегиз арыш буту бар

В восемь арышей ноги у него (птицы)

Куйругунда куту бар[1]*...*
Эки ийиндин арасы

На хвосте у него оберег...
Расстояние между плечами у него (Джолоя)

Кере кулач төш жары[2]*...*
Чойгонунда кандагай

В целый кулач и тёш джары...
Расширился кандагай на целый

Карыш сөөм жазылды[3]*...*
Токсон таман чоң ордо

карыш и сёём...
Большой круг в девяносто ступней,

Ойлоп чийип алыптыр[4]*...*

Оказывается как следует начертили...

Жети таш жерге тигилген

Посаженные на земле в семь ташей

Жетимиш уруу тал калды[5]*...*

Останутся семидесяти видов деревья...

Алты аркандын боюндай,

(Чудовище) в шесть арканов длиной

Асманды көздөй чурады[6].

Подскочило до самых небес.

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –2 китеп. – 280-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –3 китеп. – 183-б.

[3] Там же. – С.211.

[4] Там же. – С. 134.

[5] Там же. – С.15.

[6] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –1 китеп. – 226-б.

Как было отмечено выше, в силу разнокачественности пространства, убывания его сакральности и «положительности» и возрастания его несакральности и «отрицательности» по мере удаления от центра любой выход человека за пределы «своей», родной земли, т.е. центробежное движение, был связан с серьезным и трудным преодолением себя. Это подтверждается той значимостью, которую приобретает в модели мира древних кыргызов мотив «пути», понимаемого как движение от «своего» сакрального центра к «другой» несакральной периферии или наоборот, а также как движение круговое: «свой» сакральный центр, «другая» несакральная периферия. Поэтому «путь» идет по линии все возрастающих трудностей и опасностей, а преодоление его есть подвиг, достижение путника.[1] Таков «путь» Манаса из Таласа – «своего» пространства, который следует через «другие» пространства, совершая подвиги, и возвращается в «свой» *бейиштен артык сыягы Таласка* лучше всякого рая Талас; таков путь Тёштюка побывавшего на краю света, где он

Алптар менен алышып, С великанами вступив в схватку,
Дөөгө кыргын салышып, Дивам побоище учинив,
Пери менен беттешип, Сражаясь с пери (мифологические существа).
Капыр пери журтуна С нечестивым родом пери
Канча жылы кектешип.[2] Враждуя много лет,

вернулся «изнуренный из дальнего пути». Когда он возвращается, его встречают следующие слова старца Кошоя:

Жетпес жерге жетипсиз, Ты дошел до земель, куда никому не дойти,
Жетимиш жылдык жол басып, Ты прошел путь, который проходят за семдесят лет

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.65.
[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –3 китеп. – 191-б.

Жети жыл кетип эл азып.[1] В разлуке с народом скитался семь лет.

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

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

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

Для подтверждения вышеизложенного обратимся к тексту «Манаса»:

Бай Жакып көзүн салыптыр Стал бай Джакып всматриваться
Кол артынан карааn За войском что-то неясное
Шашкелик жерден көрүнгөн, Виднелось на расстоянии шашкелик,
Жакып күйүп эринген.[2] Джакып в нетерпении ждал.
Кармашкан бойдон эки дөө Два великана сошлись
Жанашалап жарышып, бок о бок поскакали они,
Тай чабым жерге барышып[3]... Промчались на расстояние в тай чабым...

[1] Там же.
[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 183-б.
[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 58-б.

Бай Жакып көзүн салыптыр, Бай Джакып всматривался (вдаль),

Баладан караан көрө албай Но не увидев свое дитя,
Кайгыланып калыптыр, Пригорюнился он.
Айылдан узап бай Жакып Удалившись от своего аила, бай Джакып

Ат чабым жолго барыптыр.[1] Проехал путь в ат чабым.

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

Каса тулпар Аккула. Чистокровный тулпар Аккула

Кара тер басып камыгып, Обильный пот выступил у него,

Кара бою нымыгып, Весь (он) покрылся испариной,

Сөөгүнөн суу чыгып, Взмок до самых костей,
Тар колтуктан суу чыгып, Пар валит из его ноздрей,
Из под мышек выступила вода,

Өпкөдөгү канаты, Крылья, что на боках у него,
Өсүп жаңы жазылып Раскрылись, расправились,
Туяк тийген жерлери, Там, где копытами коснулся он,

Жер очоктой казылып, Ямы в земле величиною в очаг

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 217-б.

Кара болот суулугу Четыре стальные удила
Жерди көздөй басылып, Оттянуты до самой земли,
Желмаяндай чоң Кула Подобный Джелмаяну (миф. верблюд – скакун) громадный Кула,

Желдей учуп бурулуп.[1] Будто ветер, летит.

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

Ат үстүндө турганда Когда я на коне,
Ажалга тууган ок элем.[2] Я – пуля, что несет смерть.

В кыргызском языке *аттан* происходит от *ат* в значении конь, лошадь, означает «садиться верхом на лошадь, выступать в поход, отправляться в путь». В перечисленных значениях *аттан* встречается и в эпосе. Путь живого человека – в жизни и в эпосе – обязательно предполагает возвращение. Само это свидетельствует об освоенности пути. Сам же путь симметричен относительно цели путешествия. В пожеланиях счастливого пути всегда предсказывается и пожелание возвращения. И само возвращение осуществляется с помощью высших сил.

Алда таала жар берсин... Да поможет (вам) бог,
Арбак урган капырга Не поддавшись проклятому нечестивцу,

Алдырбай аман кайтыңыз![3] Вернитесь невредимыми! - так напутствует Канык ей богатырей перед походом на Бейджин. Напротив, путь покойника – это путь в одну сторону, т.е. уход. Бокмурун, оплакивающий умершего отца, скорбит:

О, дүйнө, атам кеткенде Когда мой отец ушел на тот свет,

Бир замат өтпөй мен келдим. Я вернулся в тот час.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 264-265-б.

[2] Там же. – С.196.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 109-б.

Келсем атам өлүптүр,
Келбес жайга көчүптүр...

Кайтпаган жолго салыптыр.[1]

Вернулся, а отец умер уже,
Перекочевал в те места,
откуда нет возврата...
Отправился в путь, откуда
не возвращаются назад.

Кыргызы и их предки считали, что тень покойного в течение 40 дней (сразу после смерти человека) должна обойти все места, где он бывал при жизни, т.е. жизнь в ином качестве может быть повторена, нужно только вновь «обойти» освоенное при жизни пространство, «собирая себя». Так пространство и время оказываются «присущими» человеку, как и любая его социальная и культурная характеристика. Именно такое понимание жизненного пути и порождает особое отношение к «своей» земле, к родине.[2]

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

Но этот же пример говорит и о том, что познание, освоение мира происходило постепенно и последовательно.

Кайсы элденсиз? Из какого народа вы?
Кай жерде болот жериңиз, Где находится ваша земля?
Кабарын айтып бериңиз? Расскажите нам о себе?
Качан мында келдиңиз? Когда вы прибыли сюда?
Кайда болот элиңиз?[3] Где находится ваш народ?

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

Төштүктүн аты Чалкуйрук
Көрүп Койкап жерини,

Мээнетин бекем көп тартып
Көп перинин элини,

Арман кылып кайгырып
Андан келген, жаныбар,

Алты эсе күчтөн айрылып,[1]

Конь Тёштюка Чалкуйрук,
Что землю Кейкапа
повидал.
И вынес много мучений
От многочисленного рода
пери,
Сник, желаемого не достиг,
Эта животника, с того
света возвратясь,
Потеряла свою
шестикратную силу, -

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

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

Приведем пример. В эпизоде «Поминки по Кёкётею» есть одна интересная деталь. В своем завещании хан Кёкётей просит, чтобы, когда его хоронили, приготовили *бурак ат*[2] жерт-

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 37-38-б.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.74.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 313-б.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 265-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. –18-б.

венного коня со всем снаряжением. Из контекста «Манаса» можно понять, что *бурак ат* предназначался для того, чтобы перенести умершего в потусторонний мир: он осуществляет «прорыв уровня», переход из мира живых в иные миры[1].

Прямую параллель этому являет ведический Погребальный гимн коню (RVX, 56), где вполне отчетливо выражено представление о связи коня со всеми тремя зонами мироздания и толкование коня как существа, доставляющего умершего в страну мертвых. Но об этом же свидетельствуют и погребальные обряды древних кочевников, открытые археологами и подтверждаемые этнографами.

Интересно, что во время перемещения эпические герои, как правило, «звучат». Вот как это описывается в «Манасе»:

Тоо көчкөндөй дүңгүрөп, С грохотом подобно горному обвалу
Сел жүргөндөй күркүрөп. С гулом подобно несущейся сели.
Өрт күйгөндөй дүркүрөп Гудя, словно разгоревшийся пожар
Эки жүз миң кол менен С двухсоттысячным войском
Эр Манас жолго салыптыр[2]*.* вышел в путь богатырь Манас.

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

Таким образом, мы можем сделать вывод, что местоположение человека в мире определяется прежде всего пространственно-временными параметрами. Определенными, повторяемыми и надежными ориентирами обладает в мифологической концепции мира только центр. А весь окружающий

[1] Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – С.473.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –2 китеп. – 102-б.

мир находится в состоянии непрерывного движения, меняя свои качества в пространстве и времени. Поэтому даже «своя» земля не спасет человека от встречи с персонажами иного статуса. Жизненная среда человека, в том числе и природная, «заполнена» всевозможными духами-покровителями людей, животных, «хозяевами» источников, гор и т.д. Этот вывод согласуется и совпадает с выводами других исследователей – историков, этнографов и др.[1]

Обратимся к эпосу. В «Манасе» наиболее часто упоминаются *кайып эрен, кырк чилтен*[2] сорок незримых и могущественных покровителей эпического богатыря. В трудные минуты жизни Манаса они предстают перед ним в разном обличье и оказывают помощь. Об этом свидетельствует следующий эпизод эпоса:

Кайып эрен-кырк чилтен Сорок чилтенов – покровители,
Канкор эрдин жолдошу Спутники храброго богатыря,
Кырк чилтендин бирөөбү Это из сорока чилтенов один,
Ажыдаар болуп сойлошуп, Став драконом, пополз,
Кабылан бири, бири шер... Один из них (обернулся) леопардом, другой - львом
Чилтендин бири куш болуп... Один из чилтенов, птицей став...
Асмандан бутун салыптыр, Когти протер с небес,
Чагарак куйрук, чаар тон, Другой – подобен мрачному тигру
Чамынганы соо болбос, С пестрой шкурой, хвост – кольцом,
Шаңын көрсө сур жолборс Если бросится на кого, тому не уцелеть.

[1] См. работы тех же исследователей традиционного мировоззрения тюрков: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.86-87.

[2] Карасаев Х.К. Өздөштүрүлгөн сөздөр. Сөздүк. 5100 сөз. – 280-б.

Кырк чилтен болгон боо жолдош, Сорок чилтенов – спутники его,

Кыраан Манас баатырга (Кто) о храбром Манасе – богатыре

Кылапат айткан жан оңбос.[1] Скажет плохое, тому несдобровать.

В различных жизненных ситуациях оказывают помощь эпическим героям и *арбактар* духи умерших предков. Так, например, при истолковании снов бездетных Джакыпа и Чыйырды им сообщают, что у них родится сын и ему поможет *арбак.*[2]

В эпосе неоднократно упоминаются и покровители животных: лошадей – *Камбар ата,*[3] верблюдов – *Ойсул ата*[4] и др. Приведем следующий пример из «Манаса»: при рождении долгожданного сына Джакып устраивает благодарственное жертвоприношение, прирезав 60 светло-серых кобылиц из табуна Камбарбоза[5]. По эпосу, Камбарбоз – лучший из коней Джакыпа, вожак табуна. Не случайно кличка коню дана Джакыпом по имени духа-покровителя лошадей – *Камбар ата.* Таким образом, оказывается, что обитаемый мир – одновременно и место жительства всевозможных духов, «близкие» отношения с которыми позволяли человеку рассчитывать на благополучие семьи, племени, рода.

Общепринятое деление Вселенной мифопоэтического мировоззрения на три сферы в принципе верно, но необходимо иметь в виду, что связь между этими сферами бытия весьма сложная и неоднозначная. Граница между мирами,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –2 китеп. – 186-187-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –1 китеп. – 47-б.

[3] Там же. - С.47.

[4] Там же. – С.50.

[5] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 5.

которая устанавливается исходя из практики освоения мира людьми, не является постоянной.

Выше, ниже и дальше от жилища пространство постепенно теряет качественные характеристики «своего» мира, центра и становится неопределенным, неизвестным, т.е. «другим». Можно сказать, что средний мир – это лишь зона диффузии между «верхом» и «низом», а верхний и нижний миры – лишь копии среднего, помещенные фантазией человека в неопределенные дали. Суждения эти непротиворечивы, но и недостаточны. В мифологическом сознании пространство во всех направлениях, как и время, лишено сплошной протяженности, оно разнородно и дискретно.[1] Человек же в своей деятельности стремился «не только познать проявления этой разнородности, но и повлиять на нее, сделать пространство и время благоприятными для себя»[2].

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

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

Төбөсү ачык көк урсун! Пусть покарает бездонное небо,

[1] См.: Топоров В.Н. Пространство //Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – Т.2. К-Я. – С.341.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.92.

Төшү түктүү жер урсун.[1] Пусть покарает с мохнатою грудью земля.

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

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

Астындагы жер... (То, что находится) внизу земля...
Жер көтөргөн жел... Земля держит воздух...
Үстүндөгү көк... (То, что находится) сверху небо
Көк бирөө деп ойлобо, Не думай, что небо одно,
Катар-катар көп... Есть множество небес...
Төртүнчү кабат асманда На четвертом слое неба (четвертом небе) расположены
Күнү менен айлар бар, солнце, луна и звезды.
Ар бир жылдыз ай күндүн Каждая звезда не уступает
чоңдугу да кем эмес.[2] по величине солнцу и луне.
Алдындагы кара жер, Под ним (небом) расположена черная земля,
Дария канча таш канча, Которая держит на себе
Ушунчаны көтөрүп столько (рек, морей),
Акы албаган кандай эр[3]. и при этом не требует вознаграждения.

[1] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 109.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Инв. № 543- 444-б.

[3] Там же. – С.446.

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

Если это так, то необходимы совместные поиски философов и филологов, особенно специалистов по палеонтологии, мифологии и религиоведению.

Здесь уместно рассмотреть соотношение *обоо* и *обо*. Обо в значении неба довольно часто употребляется в «Манасе». *Обоо* куча, жертвенный холм из камней. Прав И.Б.Молдобаев, который считает, что *обоо* возникло из *обо*[1]. Однако мы хотели бы высказать свои соображения в пользу данной точки зрения. Вершина горы, небо, верхний мир – это «верх» мифологический. Представление о его сакральности обусловило появление соответствующих жертвенных ритуалов у древних кыргызов. Во время переходов, особенно на высоких горных перевалах, древние кыргызы, достигнув вершины перевала, бросали там камни. Из них со временем вырастал холм – жертва верховному божеству – небу. Отсюда, на наш взгляд, и происхождение *обоо*.

В мифопоэтической модели мира особое внимание уделено низу. В нижнем мире обитают люди, срок жизни которых

[1] Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры кыргызского народа. – С.62.

в среднем мире кончился. Но и там они имеют все, что необходимо для жизни. Они имеют скот, все необходимые вещи, которыми их снабжают при похоронах в среднем мире.

Эки дүйнө жүзүндө
Эр жигитке мал керек.[1]

В обоих мирах
Храброму джигиту
богатство нужно.

Өлгөнчө да мал керек
Өтүрүк чачып не керек.[2]

И умершему нужен скот,
Зачем же зря его
переводить?

Вместе с тем в нижнем мире обитают и существа, злые духи, враждебные человеку. Это с ними воюет Тёштюк, спустившись под землю[3].

Если средний мир, мир людей – *жарык дүйнө* светлый мир, то нижний мир, напротив, темен, это *караңгы жай* темный край. Отсюда и основная цветовая харатеристика нижнего мира: черный. Черный цвет устойчиво связан сночью, нижним миром, отрицательным началом. И соответственно, белый (светлый) цвет связан с днем, верхом, положительным началом. *Жарык дүйнө* не только светел, но и полон жизни, полон красок, полон радостей, напротив, нижний мир ущербен и холоден[4]. Не случайно у кыргызов и их предков животные светлой, как и белой, масти считались священными, и поэтому были особо ценны для жертвоприношения (ср. также: цвет холма – середины земли; цвет в описании снаряжения, доспехов Манаса, масти животных и птиц, принадлежащих ему, и т.п.).

Для нижнего мира, как и для верхнего, характерна неопределенность времени, можно даже сказать, что течения времени там нет. Это вневременной, статичный локус.

О неопределенности говорят и названия нижнего мира:

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 329-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 8-б.

[3] См.: Там же. – С.191.

[4] См.: Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. - Алматы: Каржы-каражат, 1994.

жетпес жер,[1]
кайтпас жол,[2]
кайта келбес акырет,[3]

земля, куда никому не дойти,
дорога, откуда нет возврата,
потусторонний мир, откуда
не возвращаются,

о дүйнө,[4]
келбес жай.[5]

тот (загробный) мир,
места, откуда не возвращаются.

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

Отношение двух полярных миров – это отношения взаимодополнения. Оба мира равно участвуют в глобальном – и самом значимом для человека – процессе круговорота жизни[6]. Небо (верх) санкционирует жизнь, оно оплодотворяет. Но рождает земля (низ). Из земли вырастает Манас как мировое дерево, связавшее миры.

Итак, опираясь на тексты «Манаса», перейдем от описания расчлененного на «свой» и «другой», «центр» и «периферию» мира, к миру, понимаемому как целостность. Это довольно нелегкая задача. Здесь прежде всего следует помнить

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 191-б.

[2] Там же. – С.38.

[3] Там же. – С.89.

[4] Там же. – С.37.

[5] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 37-б.

[6] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.98.

о том, что модель мира как целостности слабо осознавалась носителями архаичного мировоззрения, поскольку «модель мира не относится к числу понятий эмпирического уровня»[1]. Другая трудность заключается в том, что, реконструируя модель мира предков кыргызов, можно «перестараться», стремясь излишне упорядочить эту модель, сделать ее логичной и непротиворечивой во всех проявлениях.

О том, что для мифопоэтического мировоззрения мир един, говорит то обстоятельство, что пространственно-временная модель строилась предками кыргызов с использованием ограниченного набора бинарных (двоичных) оппозиций, которые описывали все многообразие Вселенной. Мир закономерно един, но единым можно сознавать то, что в процессе познания было расчленено. В древнекыргызском мифе о первотворении расчленяется хаос, но само представление о хаосе должно быть результатом предшествующих сложных операций. Результатами операции отделения становятся пространство и время: мир обретает меру и ритм. Он становится доступным счету, измерению, соотнесению, в конечном итоге – познанию[2].

Для модели мира, свойственной древним кыргызам, выявляется следующий набор бинарных оппозиций:

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

С помощью этих оппозиций описываются явления, локализуемые во времени и пространстве.

[1] Топоров В.Н. Модель мира. – С.161.

[2] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.99.

Для «переходных» состояний пространства и времени выявляется следующий набор характеристик:

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

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

	север ночь зима -	
запад вечер осень + -	• центр	восток утро весна - +
	юг день лето +	

Абсолютизация значений, ассоциируемых с востоком и югом, дает нам семантический спектр верхнего мира, верха, а характеристики запада и севера больше соответствуют нижнему миру, низу[1]. Мифопоэтическая традиция, как мы могли убедиться, рисует мир людей как средний. Действительно, характеристики среднего мира, мира людей – это характеристики соединения центра, середины. Сопоставление основных характеристик всех трех миров убеждает в этом:

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.100.

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

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

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

Жер жер болгондо, Когда земля стала землей,
Суу, суу болгондо...[1] А вода водой...
Манас, Манас болгондо.[2] Когда Манас стал Манасом.

Для традиционного мировоззрения тюрков (но мы можем заметить: и не только тюрков, а всех древних людей) Вселенная сужена до обозримых и достижимых пределов. О пределах мира нигде не говорится прямо, но они подразумеваются, когда, например речь идет о Джельпиниш, Кап *(Кейкап, Кейкоф, Каф)* крае света как конечной точке пространства. В «Манасе» зафиксировано и ощущение бесконечности мира: *төбөсү ачык көк*[1] небо без дна; *куу дүйнөнүн түбүнө куусаң кантип жетесиң?*[2] разве до конца этого бренного мира дойдешь, как бы не скакал?

Однако в древнекыргызской модели мира мы не найдем упоминаний о неких далях, простирающихся «выше» последнего, седьмого слоя неба или «ниже» самого глубокого слоя земли. Да и само деление на определенное количество слоев неба, земли и т.п. говорит в пользу истинности утверждения об ограниченности, оконеченности мироздания.

Мир, в котором можно было бы сосчитать слои неба и земли, а с помощью посредников: прорицателей, шаманов и т.п. лиц установить контакт с самыми различными сферами, весьма удобен. Создавая модель мира, перекодируя первичные (чувственно воспринимаемые) данные с помощью знаковых систем, древний человек одновременно получал и средство для воздействия на этот мир.

Как справедливо отмечает К.Леви-Строс, «ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывет человеку мир, но есть сопртивление, которое оказывает человеку его собственная мысль»[3].

Важнейшее место в мифопоэтической модели мира играет его центр. Центр мира, как мы отмечали выше, – не физическое понятие, а прежде всего семантическая позиция. Ситуативно центром может быть – и в мифе становится – все то, что соединяет миры. Центр, как отмечают все исследователи

[1] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 6.
[2] Там же. – С.61.

[1] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 89.
[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. –1 китеп. – 168-б.
[3] Леви-Строс К. Миф, ритуал и генетика //Природа, 1978. - №1. – С.94-95.

традиционного мировоззрения древних людей, – это место, где осуществляется соединение пространства и времени, где происходит рождение.

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

Он сам рождается, растет и умирает, тут же рождаясь снова. Основная функция мира – непрерывность жизни. Человек как часть мира кровно заинтересован в том же, а именно, в постоянном возобновлении жизни. На продление существования направлены все ритуалы. В конкретных проявлениях основная функция мира может быть облечена в различные вещественные, действенные, именные формы. Освоенный человеком мир находит реализацию не только в ритуалах, но и символах. И хотя символы фиксируют лишь частные проявления, при этом остаются полноправными «представителями» самой идеи.[1]

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

Неоднократно отмечалось, что единство мира проявляется в повторяемости его структуры для каждого уровня организации пространства – времени. Мы выше, ссылаясь на

[1] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – С.103.

тексты «Манаса» и исследования традиционного мировоззрения, говорили о том, что *Боз-дөбө* середина земли является для древних кыргызов семантическим центром мира, и этот центр – «не только источник космической гармонии, но и эмбрион Вселенной, зародыш мира»[1].

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

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

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

Постоянное перетекание жизни четко проявляется в понимании мира как цикла. Об этом убедительно сказал М.М.Бахтин: «Гротесковый образ характеризует явление в состоянииего изменения, не завершенной ещё метафоры, в

[1] Рабинович Е.Г. Середина мира // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. - Т.2. К-Я.– С.428.

стадии смерти и рождения, роста и становления. Отношение к времени, к становлению – необходимая конструктивная (определяющая) черта гротексного образа. Другая связанная с этим, необходимая черта – его амбивалентность: в нем в той или иной форме даны (или намечены) оба полюса изменения – и старое и новое, и умирающее и рождающееся, и начало и конец метафоры. На ранних ступенях развития гротескового образа... время дано как простая рядоположность (в сущности, одновременность) двух фаз развития – начальной и конечной: зимы и весны, смерти и рождения. Движутся эти еще примитивные образы в биокосмическом кругу циклической смены фаз природной и человеческой производительной жизни. Компоненты этих образов – смена времени года, обсеменение, зачатие, умирание, произрастание и т.п. Понятие времени, которое Implicite содержится в этих древних образах, есть понятие циклического времени природной и биологической жизни»[1].

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

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

[1] Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М.: Худож. лит., 1965. – С.30.

РАЗДЕЛ 2
МИР ЧЕЛОВЕКА

ГЛАВА 3. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА

3.1. Космогенез и человек

В предыдущей главе, опираясь на тексты «Манаса» и на работы исследователей древней и традиционной культуры, мы рассматривали, в основном, понимание древними кыргызами строения мироздания и их пространственно-временную ориентацию, т.е. строение как бы внешнего мира. Задачей последующих глав является попытка реконструировать внутренний мир человека, далеко отстоящей от нас эпохи.

Но прежде чем перейти к внутреннему миру древнего кыргыза, к миру его духовных ценностей, идей и идеалов, необходимо коснуться вопроса о космогенезе и социогенезе, тесно связанного с пониманием самого человека, его происхождения и места в мире и обществе. Разумеется, человек присутствовал и в предыдущих наших описаниях мира как существеннейший компонент его модели. Но человек в системе мироздания выступал в несколько иной ипостаси, и было не совсем понятным его происхождение и неясна его функция в этом мире. Для того, чтобы пролить свет на эти стороны мира человека мы и коснемся вопроса о космогенезе, т.е. мы будем рассматривать не сам космогенез (космогонические представления древних людей в общем виде рассмотрены нами раньше), а коснемся космогенеза лишь со

стороны происхождения человека и связи его внутреннего мира с космическим и социальным его бытием.

С этой позиции, пожалуй, космогенез наиболее полно освещен русской исследовательницей Е.П.Блаватской в её основопалагающем труде «Тайная доктрина», подзаголовок которой и носит наименование «Космогенезис». Анализ этот осуществлен с позиций теософии, понимаемой ею как Божественная мудрость. Эта Божественная мудрость есть «сущность и основа всех мировых религий и философий», - считает Е.П.Блаватская. – «В практическом применении теософия есть чисто божественная этика»[1].

Мы обращаемся к этим трудам Е.П.Блаватской не только потому, что в них содержится как одно из основных понятий теософского миропонимания понятие «Манаса», но и потому, что Манас этот имеет много общих перекличек и с нашим мифическим Манасом. И это наводит на мысль, что, может быть, мы и не так далеки от истины, когда искали общие корни «Манаса» в древневосточных мировоззрениях.

Но доктрина Е.П.Блаватской, как и суждения иных, уже современных исследователей не есть для нас высший авторитет. К этим трудам мы обращаемся лишь в той степени, в какой поднимаемые ими проблемы и предлагаемые решения помогают высветить, так или иначе интерпретировать текст эпоса «Манас», вобравшего в себя в генезисе и содержащего в нынешних вариантах множество слоев и напластований.

Известно, что в мифах практически всех народов Мир (Космос) произошел из Хаоса (Эфира) – этой первоосновы или первопотенции мира. Согласно древнеиндийскому миропониманию Эфир происходит от Махата (на санскрите: Великого или Разума) в соединении с Ишварой (на санскрите: Владыки или божественного Духа в человеке),[2] при помощи его устремленной силы, в которой преобладает качество неподвижности

[1] Блаватская Е.П. Теософский словарь. Пер. с англ. – М.: Изд. «Сфера» Рос. теософ. общ-ва, 1994. – С. 431.

[2] Там же. – С. 198, 283.

(тамас, бесчувствие). «От Эфира – воздух; от воздуха – теплота; от теплоты – вода и от воды – земля, со всем, что на ней»[1].

Если обратиться к «Законам Ману», то космогенез там представлен следующим образом: «Этот (мир) неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой... Тогда божественный Самосущий невидимый, (но) делающий (все) это - великие элементы и прочее – видимым, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму... Тот, кто постижим (только) умом, неосязаемый, невидимый, вечный, заключающий в себе все живые существа, удивительный (acintya), появился сам (по собственной воле)... Вознамерившись произвести из своего тела различные существа, он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя... Оно стало золотым яйцом... Он, божественный, прожив в том яйце целый год, сам же силой своей мысли разделил это яйцо надвое... И из этих двух половинок он создал небо и землю, между ними атмосферу (vyoman), восемь стран света и вечное местопребывание вод»[2].

В передаче Е.П.Блаватской космогенез по «Законам Ману» представлен аналогично: «Рассеяв тьму, Самосущий Господь... стал проявленным; и желая произвести существа из своей сущности, создал вначале одну Воду. В нее он бросил семя. Это семя стало Золотым Яйцом... После пребывания в этом яйце в течение целого года Тот, Кто именуется в мире Брама, рассекает то Яйцо на две половины и из верхней части он образует небо, из нижней Землю, а из середины твердь и постоянное место для вод»[3].

В «Теософском словаре» (Е.П.Блаватской) Брахма (Брама) отождествляется со Вселенной и поясняется, что она разделяя свое тело как две половины, «создает в них материаль-

[1] Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. Эволюция символизма. Оккультная и современная наука. – Л., 1991. – С.37.

[2] Законы Ману. - С. 21-22.

[3] Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. – С.40.

ную природу, Вирадж и духовную Природу, Вак – которая есть Логос Божество или проявленное выражение вечной божественной Мыслеосновы»[1].

И вот здесь для нас представляет наибольший интерес интерпретация связи происхождения Манаса с этой Космической Мыслеосновой и понимание его как ментальной способности, превращающей человека в разумное и нравственное существо[2]. «Космическая Мыслеоснова, - пишет Е.П.Блаватская, - сосредоточенная в Принципе или Упадхи (основе), в результате дает сознание индивидуального Ego. Проявление его меняется сообразно степени Упадхи. Например, через посредство того, что известно нам, как Манас, оно проявляется как Сознание-Разум; через более утонченную дифференцированную ткань (шестое состояние материи) Буддхи – имеющей своей основой опыт Манаса – оно изливается потоком Духовной Интуиции»[3].

Понятый таким образом Манас оказывается Высшим Эго, и он тесно связан с Космогенезом, т.е. с происхождением и эволюцией Вселенной. Для человека же он – чувствующий перевоплощающийся принцип в человеке. Манас в теософском учении, таким образом, выступает и как Высшее Эго – Манас тайджаси (буквально: «лучистый» манас, и как манас кама (буквально: ум желаний или чувствующий манас), т.е. и как Бог, Божество, Разум, Ум и как чувствующая плоть, тело – человек. Манас, таким образом, двойственен: как Высшее Эго он возникает от Ахамкара или (Всемирного) Самосознания... как Манас в микрокосме происходит от Махата или Маха-Буддхи (Буддхи в человеке).[4] Манас, возникший от Ахамкары как (Всемирного) Самосознания, есть Ум. «Ум, служа одновременно для ощущения и для действия, по сродству есть орган, будучи тождественным остальному»[5]. «Остальное

[1] Блаватская Е.П. Теософский словарь. – С.93.
[2] Там же - С.269.
[3] Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. – С.36.
[4] Там же. – С.41.
[5] Цит. по Блаватской Е.П. Там же.

здесь, - поясняет далее вышеприведенный отрывок Е.П.Блаватская, - означает Манас»,[1] т.е. Манас есть и Ум, и все остальное одновременно. Иначе говоря, Манас есть и порождающее начало и само порождение – человек. Возникший от Ахамкары Манас имеет, как и само Всемирное Самосознание, троичный аспект: это в качестве Эго «чистый покой», как раджас – «деятельность», будучи тамасом остается «погруженным во тьму». Или иначе говоря, он принадлежит Небу и Земле и принимает свойства Эфира[2].

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

После таких предваряющих рассуждений о космогенезе и возникновении Манаса как человека мы можем перейти к мифам других стран и народов о происхождении человека вообще и, в частности, к вопросу о том, какое место занимает человек в модели мира предков кыргызов.

Выполнение этой задачи затрудняется тем, что, как считают многие исследователи, в древневосточных мифах сотворение человека отодвинуто на крайнюю периферию процесса творения мира и человек занимает в нем незначительное место[3]. Приведя эту мысль, И.П.Вейнберг ссылается на мнение Р.Дж.Коллингвуда, который, основываясь на аккадской поэме «Энума элиш...», утверждал, что миф «вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги»[4].

Подобную оценку места человека в мифе можно подтвердить хеттскими, ханаанейскими и особенно древнеегипет-

[1] Там же.
[2] Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. – С.42.
[3] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.85.
[4] Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – С.85.

скими мифами,[1] в других древневосточных, в том числе и в шумерских мифах[2] достаточно много места уделяется созданию человека из глины. То же самое мы наблюдаем и в древнетюркских мифах[3] и в самом тексте «Манаса». Во-вторых, как утверждает и И.П.Вейнберг, происходивший в древневосточной культуре процесс демифологизации выражался так же в перенесении внимания с коллективных судеб на индивидуальные и с космических – на социальные[4].

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

И как показывает анализ текста «Манаса», из употребления исчезают или становятся мало употребительными слова с «разбросанной» полисемией, такие, например, как *жандуу,*[5] *жандар,*[6] *жан-жаныбар,*[7] *жан бүткөн,*[8] включающие уже в себя значения: живое существо, живые существа, все живущее.

---

[1] См.: Мифологии древнего мира: Пер. с англ. – М.: Наука, 1977. – С. 55-121, 161-198, 199-232.

[2] См.: Там же. – С.130-131.

[3] Басилов В.Н., Потапов Л.П. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. - Т.2. - С.536-541.

[4] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.86.

[5] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 243-б.

[6] Манас. Көкөтөйдүн ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм. Эпос. – 52-б.

[7] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 72.

[8] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 112-б.

Как и в эпосах других народов, эти и им подобные слова перестают удовлетворять человека из-за их смысловой размытости и неоднозначности, из-за недостаточно четко выраженного в них обособления человека от природы. Наоборот, из слов обозначающих человека как такового, в «Манасе» сохраняются и даже начинают в нем увеличивать свою повторяемость слова, которые характеризуются «собранной» полисемией или стремлением к ней, которым свойственна смысловая однозначность и определенность и которые в той или иной степени выражают принципиальное отличие человека от прочего мира. Одним из таких слов является «адам». Этимология этого слова от адам («быть красным») или адам («кожа»), равно как очевидная его близость к слову адама («почва», «пахотная земля», «земельная собственность», «царство мертвых» и т.д.), указывает, что оно восходит к восприятию мира нерасчлененным и не расчленяемым, что находит выражение и в обозначении этим словом Первочеловека – Адама[1].

Однако в «Манасе» основные значения *адам*[2] человек и его производного *адамсат (адамзат)* человечество, люди выражают обособление человека от природы, от животного мира.

В «Манасе» наиболее распространенным и характерным обозначением «человека как такового» является *киши,*[3] возросшая частота употребления которого может служить еще одним показателем значимости человека в свойственной предкам кыргызов модели мира. *Киши* человек выражает в эпосе связь индивида с родоплеменной общностью.

В представлении древнего человека, *дене болбой, жан болбойт*[4] если нет тела, то нет и души. Это подтверждается

---

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.87.

[2] См.: Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 22,38, 68, 95-б.; и др.

[3] См.: Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 22, 33, 96.; Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 23, 37, 64-б.; и др.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 265-б.

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

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

Эр кылт этип суу ичпей
Ни глотка воды не выпил богатырь,

Аманат жан күн кечпей...
Чуть жива его душа...

Жатып калсам алсырап
Если свалюсь обессиленный,

Кандай жаткан жансың деп,
Некому спросить:
Что это за человек лежит?

Жайы-күйүм сурар жок[1]
Некому справиться о положении (моем)

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

Барарыма жерим жок
Нет у меня земли, куда бы мог я пойти,

Маңып жүргөн бир жанмын
Я – некий растерянно бредущий человек,

Батарыма элим жок,
Нет народа у меня,

Кангып жүргөн бир жанмын.[2]
Среди которого мог бы осесть.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 292-б.

[2] Там же. – С.313-314.

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

Исследователи древнего человеческого общества и древнего человека давно установили, что «мифопоэтическое мышление признает идентичность акта созидания и акта номинации»[1] наименования. Об этом красноречиво свидетельствуют и строки из «Манаса»:

Жер жер болгондо
Когда земля стала землей

Суу суу болгондо...[2]
Вода водой...

Манас Манас болгондо
Когда Манас стал Манасом,

Манас атка конгондо.[3]
Когда Манас прославился.

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

Эр алгасы эр Кошой,
Старший в народе богатырь Кошой,

Тон жакасы эр Кошой,
Подобный воротнику халата богатырь Кошой,

Ат такасы эр Кошой[4].
Подкове подобный богатырь Кошой.

Таким образом, мы можем сказать, что древним представлениям о человеке знакомо различение понятия «чело-

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.88.

[2] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С.6.

[3] Там же. – С. 61.

[4] Манас. Көкөтөйдүн ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм. Эпос. – 23-б.

век как таковой», что можно считать доказательством растущей антропоцентричности древнекыргызской модели мира и конкретизации его в сравнительных с окружающим миром характеристиках. Потому-то не следует переоценивать степень абстрагирования человека в словах, обозначающих человека как такового.

«Человек» в древнекыргызском понимании по «Манасу» вовсе не свободен от индивидуальной конкретности, он всегда предстает связанным с различными людскими общностями и представляет собой двуединство физического и психического, тела и души, конкретных свойств и характеристик, сопоставимых со свойствами и характеристиками окружающего мира.

Человеческое тело – не просто организм, но и аналог, эквивалент окружающего мира. Поэтому в зависимости от господствующих ценностей культуры различные части этого организма привлекают их особое внимание. И здесь следует обратить внимание на то, что древние кыргызы придавали большое значение такой части человеческого тела, как грудь – вместилище сердца. Справедливость высказанного суждения подтверждается данными из «Манаса», свидетельствующими о том, что человеческой груди, где находится сердце, придается особое значение как средоточию всей психической сущности и деятельности человека. Так, например, Алмамбет при встрече с богатырем Кёкчё говорит ему следующие слова:

Көкүрөккө жан кошом... — В грудь вложу душу...
Өзүң менен дос болом.[1] — Буду другом тебе.

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

Көрөөрүнө көз келди, — Прибыл, чтобы ему (Манасу) зрячими глазами стать,
Көкүрөккө эс келди, — Прибыл, чтобы стать разумом в его груди,
Айтууга накыл сөз келди.[1] — Прибыл, чтобы в речи его мудрым словом стать.

В «Манасе», богатом выделением значения различных частей тела, особо высокой частотностью выделяются все же термины, обозначающие *баш* голову и ее части: *жүз* лицо, *көз* глаза, *мурун* нос, *ооз* рот и др., причем со временем обнаруживается тенденция к возрастанию удельного веса именно этих терминов как обозначения частей головы. Вот как описывается внешность Манаса в варианте Ч.Валиханова: *Кабагы бийик өңү саз*[2] (у Манаса), глаза посажены глубоко, вид суровый.

В варианте С.Орозбакова дается следующая характеристика Манаса:

Маңдайы жазы, башы кууш, — Лоб широк, голова клином,
Бар боюнда турап тууш. — Во всем его теле (чувствуется) мощь

Кочкор тумшук, кош кирпик, — Горбоносый, ресницы длинны, грозен (его) вид,

Көркү калча, көзү тик, — пронзителен взгляд,
Жалаяк ооз, жар кабак, — Большой рот, под бровями – обрыв,

Жаагы жазы, ээги узун, — Челюсти крепкие, подбородок удлинен

Эрди калың, көзү үнкүр – — Губы толстые, глаза посажены глубоко -

Эр мүнөзү көрүнөт.[3] — Вид у него богатыря.

[1] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С.11.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 334-б.

[2] Манас. Көкөтөйдүн ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм. Эпос. – 13-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 71-б.

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

Архаичному обществу свойствена синкретичность мировосприятия и полная интегрированность индивида в родоплеменную общину. Индивид еще не выделен, не отделен от общества, т.е. индивида собственно нет. В этой невычлененности (или в недостаточной вычлененности) человека в качестве индивида коренится апсихологизм мифа, мифологического мышления,[1] который, однако, по мере эмансипации индивида в древнем обществе смягчается, уступая место нарастающей тенденции к психологизму.[2]

Так, например, в «Манасе» большое внимание уделяется телесным качествам героя – его храбрости, силе и ловкости в юные годы, т.е. физико-телесным характеристикам, а в зрелые годы главное место занимают его нрав, его желания, его милость и т.п., т.е. его душевные характеристики.

Возрастание внимания к индивидуальным особенностям человеческой психики влечет за собой в условиях мифологического мышления первоначальное акцентирование и доминирование эмоционального начала, которое постепенно с течением времени сменяется большей обращенностью внимания к человеческому интеллекту. При этом важно обратить внимание на то, что в отличие от коллективного или коллективистского проявления эмоций: радости и печали, любви и ненависти, которые чаще всего демонстрируются как проявления чувств, присущих всем людям или коллективу людей, интеллектуальное начало замкнуто в индивиде, ему и только ему свойственно.[1] Именно мудростью выделяются *калк агасы баба*[2] старейшина рода Бакай, *калк көтөргөн кан, касиеттүү жан*[3] избранный народом хан, благородная душа – Кошой над людьми.

Здесь мы вплотную подошли к постановке двух взаимосвязанных вопросов: первый – знаком ли древнему человеку феномен «человеческий характер» и второй – воспринимал ли он себя как личность и индивидуальность или нет? Эти два взаимосвязанных и для понимания человека очень важных вопроса рассматриваются в нашей литературе по-разному. С.С.Аверинцев[4], поставивший эти оба вопроса, дает определение характера как устойчивой определенности человека. Он понимает характер как некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других. И считает, что подобное понимание характера есть открытие эллинов, а древневосточной словесности знакомы лишь «живые образы», но не характеры. К нему присоединяется и знаток древнерусской словесности Д.С.Лихачев. К древневосточной словесности, видимо, можно приложить его ценные наблюдения о древнерусской литературе XIV– XV вв., в которой «психологические состояния как бы «освобождены» от характера. Чувства как бы живут вне людей, но зато пронизывают все их действия, смешиваются с чувствами автора»[5].

---

[1] Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – С.225.

[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.93.

[1] Там же. – С.95.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 62-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 179-б.

[4] Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояниеи встреча двух творческих принципов) //Типология и взаимосвязилитератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С.217-220.

[5] Лихачев Д.С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 64-66.

Все это можно было бы признать верным, если бы этому не противился образ Манаса. Разве не являет собою пример характера тот же Манас? Высокомерный, «буйный муж», не знающий, что такое слабость, «один из самых отчаяннных богатырей», испытывает глубокие душевные переживания, горюет о сыне, наследнике, но находит утешение в том, что укрепляет и защищает свои земли[1]. Разве не характер выказывает мудрый хан Кёкётей, который «собрал шатающихся и обратил их в общество. Степного луня употребил на охоту и бродяг обратил в народ?»[2]. И разве не характер проявляется в словесном портрете Кошоя: признанного всеми главы рода, рассудительного, обладающего большим умом и огромной физической силой, пользующегося всеобщим уважением и почетом? По-видимому, все-таки правы те исследователи, которые признают, что феномен «человеческий характер» не был чужд древнему кочевнику, и это понимание нашло отражение в его словесном искусстве[3].

Обратимся к «Манасу». Веским аргументом в пользу тезиса об отстуствии в модели мира предков кыргызов индивидуальности является принципиальная анонимность «Манаса», как и любой, имеющей своей основой мифологическое мышление, культуры[4]. Эта анонимность проявляется не только и не столько в том, что не известны создатели «Манаса», его

[1] См.: Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4-5 китептер.

[2] Валиханов Ч.Ч. Смерть Кукотай-хана и его поминки //Собр. соч. В 5-ти т. – Алма-Ата, 1985. – Т.2. – С.91.

[3] Bar-Efrat S. Some Observation on the Analysis of Structure in Biblical Narrative. VT, 30, 1980. 2. P. 161-168; Frankfort H., Frankfort H.A., Wilson J.A., Jacodsen Th., Irvin W. The intellectual Adventure of Ancient Man. - Chicago, 1946. – P. 279-280. Это же подчеркивают и исследователи тюркского мировоззрения.

[4] Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) //Типология и взаимосвязилитератур древнего мира. – С.213-216; Гринцер П.А. Две эпохи литературных связей //Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С.17.

авторы, но главным образом в том, что сами создатели этого произведения не сознавали себя его творцами, не признавали себя авторами и их таковыми не признавали, даже если их авторство было известно.[1]

Исследователи восточной культуры дают объяснение: «Этому факту существует множество доказательств. В древневосточной словесности отсутствует представление о плагиате, распространено свободное заимствование из разных текстов, соединение и слияние изначально самостоятельных текстов и пр.»[2]. Доказательство верности такого объяснения можно найти в тексте кыргызского эпоса. На примере цикла «Манас», куда входят ряд эпосов: «Эр Тёштюк», «Кожожаш», «Хан Джолой» и др., все это хорошо видно. У «Манаса» нет формально вычленяющего его вступления и первая фраза в нем начинается предложением:

Муруңкулардан калган сөз.[3] От тех, кто прежде жил.

Это свидетельствует о том, что рассказывающий не считает себя автором. Такой зачин показывает, что подлинное начало находится за пределами данного текста, который, таким образом, есть лишь продолжение давно начатой беседы, а «в разговоре неважно кто сказал слово... Важно другое – это слово вообще было сказано, вошло в состав разговора и зажило в нем, бесперерывно меняясь в зависимости от его перипетий»[4].

Эта аргументация звучит как будто убедительно, однако мы склоняемся к суждению тех, которые считают, что все это так и не совсем так, ибо в древнем традиционном обществе «наряду с подлинной анонимностью зарождалось и по-

[1] Стеблин-Каменский М.И. Культура Исландии. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ие, 1967. – С.133.

[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.97.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 15-б.

[4] Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) – С.213.

степенно крепло осознание человеком своей значимости»[1], своей незаурядности, проявляющееся в чисто «авторском» зачине некоторых речений, как например, обращение - назидание хана Кёкётея к народу: «Народ! Сослужите мне службу и будьте распорядительны. Нет больше слов и нет больше заветов. Будьте здоровы и счастливы, народ! Будьте счастливы и здоровы, народ! Батыр Баймурза, сын богача! Приложи ухо и обратись ко мне: мышеловку выучил я ловить птиц и сделал птицей. Собрал шатающихся и обратил их в общество. Степного луня употребил на охоту и бродяг обратил в народ. Когда меня не будет, мышеловку не презирай и прежде шатавшихся бедняков не распусти опять, и бродяги пусть не разбредутся опять: паси и держи их»[2].

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

Айтканынан кайтпаган, От сказанного не отступается он,
Азыр өлүм турса да Если тут же суждено умереть,
Ажалдан башын тартпаган, От смерти не уклонится он,
Өкүмү экөө болбогон, Дважды приказ не отдает,
Өчтөшкөнү оңбогон... Кто озлобится на него, тому не сдобровать...
Өткүр шердин бири ушу... Он - один из самых смелых львов
Жоругун адам билбеген Человеку его поступков не постичь,
Жоомарт эрдин бири ушу. Он – один из самых щедрых мужей,
Жөө көрбөсө буурукkан Если не видит врага, скучает по нему,

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.97.
[2] Валиханов Ч.Ч. Смерть Кукотай-хана и его поминки. – С.91.

Дөөбант эрдин бири ушу. Он один из самых отчаянных храбрецов.
Нуска сүйлөп, сөз байлап, Мудро говорит, речи ведет -
Чечендик жагы дагы бар... Отличается и красноречием он...
Бекемдик жайгы дагы бар, Еще и твердость есть в нем,
Айткан сөзгө ар качан Всего того, о чем говорит,
Жеткендик жайы дагы бар[1], Всегда добивается он, -

так характеризуют Манаса его витязи.

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

Осознавший свою индивидуальность, исключительность человек заставляет и других признать это. Вследствие этого древний человек воспринимается личностью, индивидуальностью и другими людьми. Однако вышесказанным отнюдь не исчерпывается особенность восприятия древним человеком самого себя, ибо в свойственной предкам кыргызов модели мира человек, даже будучи личностью-индивидуальностью, нераздельно связан со всей данной человеческой общностью, воспринимается и осмысляется в сочлененности «я – мы».[2] И это понимание ведет к вычленению человека из сообщества себе подобных.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 310-б.
[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.99.

3.2. Человек и общество

Современному человеку собственное «я» представляется самоочевидной, первичной реальностью, в исторической действительности же эта очевидность результат довольно сложного и длительного процесса вычленения «я» из людской общности и еще более длительного и сложного осознания индивидом этой вычлененности. Как пишет И.С.Кон, «индивидуальное «я» не имеет на ранних стадиях социального развития самодовлеющего значения значения и ценности потому, что индивид интегрирован в общине не как её автономный член, а как частица органического целого, немыслимая отдельно от него»[1]. Для подтверждения вышеизложенного обратимся к «Манасу».

Аркамдан издээр ага жок, Старшего брата нет у меня, кто отправился бы на мои поиски,

Тек жайып айтып телмирип Кто бы меня ожидал, кому бы мог рассказать, откуда я родом,

Артымда калаган бала жок, Нет сына, которого оставил бы после себя

Издеп келер иним жок, Младшего брата нет у меня, кто отправился бы на мои поиски.

Ит ордуна мен өлсөм Если, как собака, я умру,

Ичи ачыр менде бири жок Нет ни одного раба божьего, Кто бы меня пожалел.

Таянарга тага жок, Дяди нет, на кого мог бы я опереться.

Жараткан Жапар кудурет Всемогущий, всевышний создатель,

Тагдырыңа дабаа жок, От судьбы нет спасения,

[1] Кон С.И. Открытие «я». – М.: Политиздат, 1978. – С.125.

Өлсөм калдым талаада, Если умру – останусь я в степи,

Өзүңдөн бөлөк баана жок... Кроме тебя, нет у меня покровителя...

Кураган башым бир жалгыз.[1] Бедняга, я совсем одинок.

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

Эли жок элкин кул.[2] Без рода, без племени – раб.

Бөлүнсөң бөрү жеп кетет.[3] Отделившегося волк загрызет.

Здесь как будто человек еще не выделен из своей среды, «хороший человек находит свое место в жизни как член хорошего общества... благополучие и счастье отдельного лица взаимосвязаны со статусом его группы»[4]. Связанность его «я» с «мы», принадлежность к этим «мы» есть непременное условие существования древнего человека. Поэтому так искренне в «Манасе» звучит признание Алмамбета:

Батаарыма жер таппай, Куда бы прибиться, места (такого) не нашел,

Баркымды билер эр таппай, Кто бы меня оценил, богатыря (такого) не нашел,

Өлгөн болсом кокустан Кто бы склонился надо мной и похоронил,

Өмөлүп көмөр эл таппай. Людей (таких) не нашел.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 292-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 188-б.

[3] Там же. – С. 195.

[4] Frankfort H., Frankfort H.A., Wilson J.A., Jacodsen Th., Irvin W. The intellectual Adventure of Ancient Man. - P. 261-271.

Тирилик болсо көрөрдү,
Өлсөм кейип көмөрдү,
Баркын билип өнөрдүн
Кызматка салып көрөрдү,
Талаада калбай жасатым
Таптым бекен – деп, турам.[1]

Тех, кто проявит заботу,
коли буду жив,
Тех кто, оплакав,
похоронит меня,
Если умру. Тех, кто оценит
искусство мое,
Испытает (меня) в деле,
Не оставит в степи
останки мои,
Кажется мне, я нашел.

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

Как было показано выше, в древнем традиционном обществе человек начинает выделяться из своего сообщества, из «мы». И это выделение человека обусловлено не его физическими данными, не его эмоциями, страстями и пороками, а прежде всего связано с его особым осознанием себя, с его помыслами, словами, действиями, т.е. интеллектом. Об этом же пишет и И.П.Вейнберг в издании своей книги на немецком языке[2]. «Изучение восприятия древним человеком отношения «я» – «мы» нельзя ограничить лишь выявлением того, как он воспринимал и осмыслял соотнесенность индивида с человеческими общностями. Другой аспект этой проблемы

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 331-б.

[2] Weinberg J.P. Der Mensch im Weltbild des Chronisten: sein Psyche. - VT, 33, 1983. – 3. – P. 312-313.

состоит в установлении того, как древний человек воспринимал саму людскую общность, «мы», какие человеческие общности он выделял и как их оценивал», - пишет он в своей часто нами цитированной книге.[1]

Восприятие и осмысление древним человеком своей общности – которую в соответствии с современной социологической терминологией целесообразнее именовать «социальными группами», - предполагает в качестве существенных выделение следующих признаков: природности, проявляющейся в том, что социальная группа воспринимается не как явление общеприродное; оценочного отношения, состоящего в том, что любая социальная группа признается обладающей особыми качествами, определяющими ее место и значение в иерархии социальных групп; ограниченности и определенности набора социальных групп; инертности, выражающейся в стремлении считать перечисленные признаки стабильными, неизменными[2].

Социальную общность людей, которую мы назвали социальными группами, можно классифицировать по их внутренней структуре, включающей систему связей, количественный состав, степень отграниченности от внешней среды и контактности внутри себя и т.д., по их функциональному назначению[3].

Если попытаться приложить эту формализованную схему к материалу «Манаса», то этот акт позволит выделить в нем следующие типы социальных групп: родоплеменной, возрастной, сословный и не оформившийся.

Попытка в текстах «Манаса» выделить его «социальный» словарь показывает, что по всем параметрам: количеству упомянутых явлений и обозначающих их слов, в «социальном»

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.103.

[2] Weinberg J.P. Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten. – ZAW, 1986. – P. 293. То же самое в русском издании. См.: указанная работа. – С.103.

[3] Моисеев Н.Н. Человек. Среда. Общество. Проблемы формализованного описания. – М., 1982. – С.137.

лексиконе, в частности, по частотности и пр., родоплеменной тип социальной группы воспринимался человеком того времени как «наилучшая» и наиболее «важная» социальная группа, к которой «я» принадлежит и непременно должен принадлежать. Такое отношение к родоплеменной группе стабильно во времени – оно не меняется в древней истории «Манаса».

В представлении человека архаичного, традиционного общества принадлежность его к родоплеменной группе это не только необходимость, норма, но и непреложное условие его истинно человеческого существования. Вхождение в родоплеменную группу есть один из существенных водоразделов, отличающих человека от *кула* раба, свободного от несвободного. Поэтому полное обозначение свободного человека включает имя его отца и рдоплеменной группы, поэтому столь велика роль родословия в жизни древнего человека. Обратимся к «Манасу», где повторяются названия следующих племен: *аргын, кыпчак, кангай, тейит, угуз, нойгут, катаган, мангул, бурут, калмак, эштек* и др.[1]

В отличие от родоплеменной группы, обладавшей в глазах древнего человека значимостью и ценностью, весьма архаичная возрастная социальная группа с течением времени теряла свое значение. Оценка различных возрастных ступеней так же менялась.[2] Для подтверждения вышесказанного обратимся к тексту «Манаса». Эпос повествует о детских и юношеских годах Манаса. Однако гораздо большее внимание в эпосе уделяется его зрелым годам.[3] Совместно с другими данными это доказывает, что с течением времени древнего человека, равно как и античного, все больше интересует муж, воин и гражданин, находящийся в поре «акмэ» (расцвета), в возрасте, когда совершают «деяния»[4].

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 68-69, 94-б.; и т.д.

[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.105.

[3] См.: Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2-4 китептер.

[4] Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. – С.171.

Такой индивид мыслится древним человеком как непременный член той или иной сословной социальной группы: или военной аристократии, или гадальщиков, предсказателей судьбы, заклинателей, т.е. в конечном счете шаманов, в обязанность которых входило «делать добро людям, предсказывать, усмирять злые силы»[1] или скотоводов-земледельцев. Сословная принадлежность – определяющий элемент статуса индивида в древнем традиционном обществе.

В иерархии социальных групп различные не оформившиеся группы людей типа: «гости», «друзья» и пр. – отмечены лишь малой степенью значимости и ценности. Особенно отчетливо это проявляется на примере дружбы, определяемой как отношение сугубо личностное, глубокое и интимное, свободное от заданности и предопределенности, не преследующее никаких утилитарных целей и являющееся благом само по себе и т.д.[2] Феномен «дружба» не чужд древнему кыргызу. Другом своим и товарищем называет Манас Алмамбета, и в его словах об Алмамбете:

Көргөн адам баккандай, Это человек, которого надо ценить,

Көптөн аны токтоткон Кто сумеет его удержать (при себе),

Көл-дарыя ырыска Воистину в море счастья
Көз көрүнөө баткандай![3] погрузится, -

звучат мотивы эмоциональной близости. Однако они были побратимы и принадлежали к очень важной и распространенной на древнем Востоке категории свойственного родства. Следует отметить, что «друзья» и подобные не оформившиеся людские группы не слишком привлекают древнего человека не только из-за их аморфности, но также из-за той степени индивидуализации, которую они предполагают

---

[1] Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». – С.21.

[2] Кон С.И. Открытие «я». – С.136.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 302-б.

лексиконе, в частности, по частотности и пр., родоплеменной тип социальной группы воспринимался человеком того времени как «наилучшая» и наиболее «важная» социальная группа, к которой «я» принадлежит и непременно должен принадлежать. Такое отношение к родоплеменной группе стабильно во времени – оно не меняется в древней истории «Манаса».

В представлении человека архаичного, традиционного общества принадлежность его к родоплеменной группе это не только необходимость, норма, но и непреложное условие его истинно человеческого существования. Вхождение в родоплеменную группу есть один из существенных водоразделов, отличающих человека от *кула* раба, свободного от несвободного. Поэтому полное обозначение свободного человека включает имя его отца и рдоплеменной группы, поэтому столь велика роль родословия в жизни древнего человека. Обратимся к «Манасу», где повторяются названия следующих племен: *аргын, кыпчак, кангай, тейит, угуз, нойгут, катаган, мангул, бурут, калмак, эштек* и др.[1]

В отличие от родоплеменной группы, обладавшей в глазах древнего человека значимостью и ценностью, весьма архаичная возрастная социальная группа с течением времени теряла свое значение. Оценка различных возрастных ступеней так же менялась.[2] Для подтверждения вышесказанного обратимся к тексту «Манаса». Эпос повествует о детских и юношеских годах Манаса. Однако гораздо большее внимание в эпосе уделяется его зрелым годам.[3] Совместно с другими данными это доказывает, что с течением времени древнего человека, равно как и античного, все больше интересует муж, воин и гражданин, находящийся в поре «акмэ» (расцвета), в возрасте, когда совершают «деяния»[4].

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 68-69, 94-б.; и т.д.

[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.105.

[3] См.: Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2-4 китептер.

[4] Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. – С.171.

Такой индивид мыслится древ-
менный член той или иной сословной социальной группы: или военной аристократии, или гадальщиков, предсказателей судьбы, заклинателей, т.е. в конечном счете шаманов, в обязанность которых входило «делать добро людям, предсказывать, усмирять злые силы»[1] или скотоводов-земледельцев. Сословная принадлежность – определяющий элемент статуса индивида в древнем традиционном обществе.

В иерархии социальных групп различные не оформившиеся группы людей типа: «гости», «друзья» и пр. – отмечены лишь малой степенью значимости и ценности. Особенно отчетливо это проявляется на примере дружбы, определяемой как отношение сугубо личностное, глубокое и интимное, свободное от заданности и предопределенности, не преследующее никаких утилитарных целей и являющееся благом само по себе и т.д.[2] Феномен «дружба» не чужд древнему кыргызу. Другом своим и товарищем называет Манас Алмамбета, и в его словах об Алмамбете:

Көргөн адам баккандай, Это человек, которого надо ценить,

Көптөн аны токтоткон Кто сумеет его удержать (при себе),

Көл-дарыя ырыска Воистину в море счастья
Көз көрүнөө баткандай![3] погрузится, -

звучат мотивы эмоциональной близости. Однако они были побратимы и принадлежали к очень важной и распространенной на древнем Востоке категории свойственного родства. Следует отметить, что «друзья» и подобные не оформившиеся людские группы не слишком привлекают древнего человека не только из-за их аморфности, но также из-за той степени индивидуализации, которую они предполагают

---

[1] Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». – С.21.

[2] Кон С.И. Открытие «я». – С.136.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 302-б.

и стимулируют, но которая представляется ему чрезмерной и неприемлемой[1].

Древний человек входил одновременно в несколько различных по своей сущности социальных групп. Осознание им своей одновременной принадлежности к этим группам «интенсифицирует деятельность самосознания, которое должно как-то совместить и интегрировать эти множественные и противоречивые определения»[2]. И то обстоятельство, что один и тот же человек, осознавая это или еще не вполне осознавая особость своей роли, по-разному ведет себя то в качестве заботливого отца и ворчливого старика, то как добросердечный родич и в то же время как высокомерный богач, то в качестве рачительного хозяина и хитреца, проныры и т.д., и что этот различно проявляющий себя человек по-разному и воспринимается различными людьми в различных общностях, несомненно, стимулирует процесс индивидуализации древнего человека, осознание им себя личностью, индивидуальностью. И в то же время именно факт непременной связанности человека с разными социальными группами ограничивает возможность, пределы его индивидуализации. Еще одной преградой для индивидуализации древнего человека служила основополагающая в жизни и модели мира кыргызов оппозиция «мы» – «они».

Как пишет большой знаток изменения социальной психологии в историческом развитии Б.Ф.Поршнев, в восприятии человеком людских общностей понятие «они» еще первичнее, чем «мы»... Только ощущение, что есть «они», рождает желание самоопределиться по отношению к «ним», обособиться от «них» в качестве «мы»[3]. Это означает, что оппозиция «мы» - «они» служит основой оформления и функционирования родоплеменных отношений и т. д., что подтверждают частые

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.108.

[2] Кон С.И. Открытие «я». – С.132.

[3] Поршнев Б.Ф. Социальная психология и и история. – 2-ое изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1979. – С. 81.

изображения в «Манасе» военных столкновений, мирных сношений и пр., т.е. проявлении оппозиции «мы» - «они».

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

Көп аскер кайрат кылалбайт	Многочисленные войска...
	Не сумев проявить храбрость,
Калааны көздөй бет алып,	В сторону крепости хлынули,
Жапырылып калганы	Оставшимся сбили спесь.
Туу жыгылды, кан өлдү,	Знамя их упало, предводитель погиб,
Тутушкандын баарысы	Все те, кто с ними был,
Туш-тушка качып жөнөлдү.	Разбежались по сторонам.
Жамандар жинди – нез болду.[1]	Никудышные обезумили совсем.

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 89-б.

Аскерине карасаң
Аяк-башы ат чабым,
Турна канат сап тартып,
Төш таянып лыкылдап,
Төрөнүн колу былкылдап.[1]

Если на войско (Манаса) поглядишь
От его начала до конца - расстояние в ат чабым,
Выстроились ряды журавлиным клином,
Кишат на склоне горы
Колышутся войска повелителя.

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

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

Ээ, калайык...
Текес өлдү дуу-дууңар,
Текши баарың турдуңар.
Баашабыз өлдү дединер
Башы жок калса денеңер
Тирилигин болобу,
Тим койсо Манас оңобу.
Тууганың бар, уругу,

Эй, народ...
Погиб Текес, ваш предводитель,
Все вместе стояли вы (там).
Говорили вы: «Умер наш паша».
Лишившись головы,
Разве в живых останетесь вы?
Пристойно ли, чтобы Манас оставил вас?
Есть родичи, соплеменники у вас,

[1] Там же. – С.80.

Өзү өлдү Текес улугуң,
Каныңарды каала деп,
Калкыңа айтып турумун.[1]

Ваш предводитель Текес сам нашел смерть.
«Изберите хана себе», -
Вашему народу я говорю.

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

В мифологической модели мира «они» на первых порах куда конкретнее, реальнее, чем «мы»[2], это подтверждается описанием «их» сказителями, с особой тщательностью и конкретностью воспроизводившими в словах «их» признаки, внешний вид, особенности быта и т.д. Характерный пример из «Манаса»:

Лоп дарыя, Шор дайра,
Ар түрдүү журт бар ол жайда:
Көчүгү балык, башы адам,
Миң жылга бири жашаган,
Кутурук деген жандар бар,
Отуз кулач жаянды
Оп тартып бир-бир ашаган.
Аягы адамдай бөлүнгөн,
Башы балык көрүнгөн
Баяндас деген бири бар,

Есть море Лоп, озеро Шор,
разный народ обитает в тех местах:
С рыбьим хвостом и человечьей головой.
Есть существа, называемые кутурук
Каждый из них живет по тысяче лет,
Чудовищ в тридцать кулачей
Съедают разом, втянув в себя.
С ногами, как у людей,
С головами, как у рыб, -
Есть такие, кого баяндасами зовут,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 45-б.
[2] Поршнев Б.Ф. Социальная психология и и история. – С.81.

Дагы суунун адамы

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

Биринин сексен башы бар

Зумурат таштан ашы бар,
Ар бирөөнүн жана да
Алты миң, беш миң жашы бар.[1]

И еще есть существа,
обитающие в воде,
Называемые злыми духами,
В море птица есть
С сорока крыльями,
Такие удивительные
(существа) есть
У каждого по восемьдесят
голов,
Еда их – камень изумруд,
К тому же каждому из них
По пять – шесть тысяч лет.

Особенности восприятия древним кочевником оппозиции «мы – они» и выделение в ней иных, других свойств и признаков обуславливались его убежденностью в том, что «они» просто отличаются от «нас». В реальной жизни контакты между «нами» и «ими» могли быть и бывали разными – мирными, торговыми или военными. И отношения могли быть построены именно на этих различиях контактов. В тексте же «Манаса» в основном доминирует один аспект – военный. И взаимоотношение «мы – они» основано на нем. В «Манасе» «они» предстают главным образом в роли неприятеля, с которым сражаются, которого побеждают, берут в плен, который «нам» приносит дань.

Важнейшая тема «Манаса» - войны с «ними», победы над «ними», пленение, ограбление, порабощение «их». Возможно, что именно этим следует объяснить тот факт, что в глазах предков кыргызов защита своей земли, своего народа есть важнейшая функция правителя, хана. Таким образом, эпос «Манас», фиксируя эту сторону деятельности правителей, является, по существу, перечнем походов Манаса против «них». Цель этих походов отчетливо сформулирована в речи Манаса перед своим народом:

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 12-15-б.

Жолдо болсун изибиз,

Жоодон болсун ишибиз!

Көктө болсун жаныбыз,

Көөкөрдө болсун каныбыз![1]

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

Кызыктуу жерди алдырып,
Кыяматта жүргөнчө,
Кыргыз уулу болгону
Кырылып жатып калалы![2]

Пусть останется память
о нас.
Да будет нашим делом
битва с недругом!
Пусть наша душа будет
в небесах,

Пусть в бурдюках будет
наша кровь!
...Кытаям разгром учиним,
Разгромив их, земли (свои)
вернем!
Чем хорошие земли отдать,
Чем в гнете жить,
Пусть кыргызов сыновья
Лучше погибнут все!

В этом отрывке много показательного для интересующей нас темы: и то, что «они» - недруги, поскольку захватили «наши» земли, «наш» народ, и то, что «нам» «чем хорошие земли отдать, чем в угнетении жить, лучше погибнуть». Отсюда и определенная жесткость в отношении «их». Однако выглядят довольно логично декларируемые эпическими героями проявления заботы о «беззубых стариках и детях, не умеющих ходить»[3]. И все дело в том, что заботу и гуманность следовало проявлять не только по отношению к «нам», но и по отношению к «другим», «иным», которые со временем становились частью «нас».

Эта особенность древнего кочевого сознания убедительно проявляется, например, в наставлении мудрого Бакая Манасу:

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 21-б.

[2] Там же. – С. 24.

[3] Там же. – С. 23.

Мурункудан калган кеп:
Тийсин найза, сынсын деп,
Душман да болсо жыгылса,
Кордобо, көөнү тынсын деп,[1]

Оставшийся от предков
есть завет:
Да будет сломано копье,
если пронзит оно
Недруга поверженного уже.
Не унижай его, пусть
успокоится он душой!

или в завещании хана Кёкётея своему сыну:

Урматтап күтүп калкыны,
Ынтымагын бузбасын,
Ыраакы менен жакыны.

Пусть почитает свой народ,
заботится о нем,
Пусть согласия не нарушает
Между близкими и
дальними.

Мурункулар айткан кеп:
Бир адамдын ырыскы
Бирөөгө ырысы болбойт деп
Баштагылар айткан кеп:

Жившие до нас так
говорили:
«Счастье другого
Не будет (твоим) счастьем».
Те, что жили до нас так
говорили:

Башка адамдын дүйнөсү
Башкага дүйнө болбойт деп.[2]

«Богатство другого
Не станет (твоим)
богатством».

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 351-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 27-б.

Таким образом, восприятие древним кочевником мира людей характеризуется растущим антропоцентризмом и углубляющейся индивидуализацией, крепнущим пониманием сложности «я» и многогранности его связи с людскими общностями, растущим универсализмом в отношениях между «нами» и «ими»[1] и другими свойствами, которые также тесно связаны с пониманием древним кочевником вещного мира.

3.3. Человек и мир вещей

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

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

Анда Манас кеп айтат
Аңдаңарчы – деп айтат. –

Стал говорить Манас:
Вникните, львы (мои),

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.113-114.

Акылы терең арстандар,
Кылыгы башка кыйындар,

Кыла турган ишиң бар,
Жоруй турган түшүң бар:

Бөксөдө улуу жол экен,

Жериңде жемиш мол экен.

Аккула ат экен мингеним,

Ак күбө экен кийгеним,

Жайбаракат бастырып,
Жалгыз жолго киргеним.
Жалгыз жолго салганым,
Кызымталдуу бир кылыч

Жолдон таап алганым.
Байнеги алтын, сабы жез,

Табылды жолдон мага кез.
Сырты калың, өткүр миз,

Учу кайкы, мойну түз.

Сынамакка кылычты
Ташка чаптым ошо кез,
Ташты кести эттен тез.

Курч экен – деп, алганым,

Кубанып кынга салганым,

чей ум глубок,
Богатыри, поступками
выделяющиеся среди других
Есть дело для вас:
Сон должны вы
истолковать.
будто в предгорьях
большая дорога была,
Будто на земле (было)
изобилие плодов.
Будто был я верхом
на коне Аккула,
Одетый в (непробиваемый
стрелами халат) Аккюбе
Спокойно ехал (на коне),
Отправился в дорогу один,
Один выступил в путь,
(Будто) какой – то острый
меч
На дороге я нашел.
Конец ножен золотой,
медная рукоять -
на дороге в тот момент.
Лезвие острое, толстый
с тыльной стороны,
С изогнутым концом,
у рукоятки прямой.
Решив меч испытать,
Тут же по камню ударил я,
Легче, чем мясо, камень
рассек.
Я подумал: «Оказывается
острый он – и взял (его).
Обрадовавшись, в ножны
вложил,

Байланып алып жаныма
Бастырып жүрүп калганым[1].

Опоясался мечом,
Коня шагом пустил,
поехал я.

Если попытаться понять приведенный отрывок в контексте нашего рассуждения, то становится очевидным, что, во-первых, меч в данном контексте является не метафорой, когда понятие передает не то, что значит, и значит не то, что передает, а мифологическим образом, который «всегда значит то, что передает, и предает только то, что значит»[2]. Во-вторых, меч, которому Манас «рад», который «в ножны вложил», которым «опоясался», есть, согласно толкованию мудреца Аджибая, богатырь Алмамбет.

Өткүрлүгү кылычтай
Айтканына бек турган

Убада сөздөн жылышпай[3].

Смелый, словно меч,
От сказанного не
отступается,
От обещанного слова
не отказывается он.

Поскольку приведенный пример не единственный в эпосе, а наоборот, лишь один из многих подобных в «Манасе», то возможно предположение о каком-то своеобразном, отличном от современного, отношении древнего человека к миру вещей, им созданных и его окружающих.

И.С.Клочков в одном из редких пока исследований «переживания» вещи древневосточным человеком пишет: «В Месопотамии мир вещей не был отделен от мира людей»[4]. Неотделенность вещи от человека наглядно проявлялась в прямой зависимости между статусом человека и количеством вещей, его окружающих, количество вещей воспринималось

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 279-б.

[2] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – С.191.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 282-б.

[4] Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. – М.:Наука, 1983. – С.50.

как показатель положительных качеств человека[1]. Подобная связь между вещью и её владельцем существовала и в древнем традиционном обществе кыргызов.

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

Ак күбө тонду кийинип,
Надел (непробиваемый стрелами халат) Аккюбе,

Саадагы бала белиндей,
Свой калчан (со стрелами), что с поясницу ребенка толщиной,

Тасма тартып ийилип.
Затянул тесьмой и привязал,

Алыскы-жуук айныбас...
(Ружье), бьющее без промаха и близко, и далеко...

Камыш кыйып каптаган,
(Копье свое) из срезанного камыша,

Тарамышка чаптаган,
Обтянутое сухожилием,

Темирин сегиз кырдаган,
С восмигранным железным (наконечником),

Он эки түрлөп сырдаган,
Окрашенное в двенадцать разных цветов,

Бөрү тил мизин чыгарган,
С острием, (точно) волчий язык,

Учун ууга сугарган...
С пропитанным ядом концом...

Салды найза карыга...
Копье свое положил (Манас) на плечо...

Шилтегени мүрт кеткен
Свой меч, что насмерть разил, если замахивался им,

Алды колго кылычын,
В руку взял (Манас),

Аңдап көр жоого кылышын!
Смотри, как готовился он в поход!

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.75.

Таш көмүргө таптаган,
Закаленную на каменном угле,

Как ыргайга саптаган,
Насаженную на рукоять из сухой ырги (кустарник),

Көөкөрчө кылып ийдирген,
Изогнутую по краям,

Кыл кыял чаап чийдирген,
С вырезанным узором кыл кыял,

Чагарак алтын сомдогон,
На рукояти с золотым кольцом,

Чапкан жоосу оңбогон
Если его ударить, врагу придется плохо.

Эшик эндүү айбалта
Секиру свою шириною с дверь

Кыстарып алып белине,
К поясу (Манас) прикрепил,

Кыргын салып келүүгө
Чтобы людям хана Шоорука

Шорук кандын элине,
Учинить разгром.

Коргошун-чоюн куйдурган,
Отлитую из свинца и чугуна (булаву)

Сабын темир бурдурган,
К железной рукояти привинтил,

Башын болот каптаган,
С набалдашником, отделанным сталью,

Сабын темир саптаган,
Насаженную на рукоять из железа

Бери болсо курчусу
Булаву свою, что без малого

Беш жүз батман салмагы,
Весит в пятьсот батманов,

Бербердигер колдо деп,
Сказав: «Всемогущий поддержи!»,

Белденденип алганы,
Приготовил (Манас)

Ээринин кашына,
К луке седла (прикрепил),

Кыпчып алып чатына...
Ногою ее прижал (сев на коня)...

Чарайна төшкө тартынып,
Панцирем грудь прикрыл (Манас),

Каруу-жарак карк алтын,
Доспехи из чистого золота,

Көпкөк темир артынып,
Карыпчысы, кыягы,
Каармандай сыягы,
Белдемчеси темир байланып,

Бел булуттай айланып[1].

Весь в железе он,
В кольчуге, в нарукавниках,
Яростный на вид,
В панцирь – передник облачен,
Он подобен облаку, что кружит над хребтом.

А перед началом «Большого похода на Бейджин» Каныкей каждого из сорока витязей Манаса, отправляющихся в дальний, трудный и опасный поход против сильного и коварного врага, буквально засыпает всевозможными вещами: начиная от разной одежды, предназначенной для сражений, будничных дней и праздника, зимы и лета, дождя и снега до чудодейственных лекарств, нескончаемого запаса провизии, боеприпасов и многого другого, что в данный момент как будто и не нужно витязям, отправляющимся в поход. И здесь невольно на память приходят кажущиеся на первый взгляд парадоксальными слова О.М.Фрейенберга о том,что «вещь появилась у человека не в силу его потребностей»[2]. Хотя точнее, не только и даже не столько в силу его потребностей, а скорее как показатель того, что человек владеет вещами, господствует над ними. И в то же время вещь нужна человеку как момент, как факт переживания, как показатель степени переживания.

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

Жанадыл дөө баласы,
Бакатил баатыр бабасы[3],

великана Джанадыла сына,
Чей предок – богатырь Бакатиль,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 209-212-б.

[2] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – С.63.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 48-б.

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

Жөө болгонго ат эле,
Залимдерден жат эле,

Ач болгонго аш эле...

Үшүгөнгө тон эле[1].

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

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

Ар тарапта көп малы:

Алайда жүз миң кою бар...

Кара-Кулжа тар экен,

Анда жүз миң бар экен,
Төрт түлүгү шай экен...

Кетмен-Төбө боюна...
Баштатадан Көкөтөй
дүнүйөнү жыйган тим...
Кызыл кымкат саны жок,
Кылымдын мындай малы жок.

Атылес, тубар, торгунга,
Анын баарын толтурган
Алты сарай коргонго.

Доолон, чүчтө бу да бар,

(Было) у него много скота в разных краях:
На Алае (было) у него сто тысяч овец...
Тесная, оказывается Кара – Кульджа
И там есть сто тысяч (овец)...
У него (было) вдоволь скота –
Все четыре вида...
В долине Кетмень – Тюбе...
Издавна Кёкётей
Добро (свое) копил...
Красной парчи не перечесть,
Во всем мире нет таких богатств.
Атлас, шелка тубар и торгун,
Всеми (тканями) теми
Забиты шесть хранилищ – палат.
Шелк доолон, батист – и это есть,

[1] Там же. – С.29.

Буулум, бута жуда бар.	Дорогие материи буулум, бута – много их.
Беш тамга толо бейкасам,	Пять домов заполнил ткань бейкасам,
Боо окшогон дүнүйө	Если прикинуть: столько добра
Бендеге бүтпөйт байкасаң.	У простого смертного не может быть.
Башайы бар, барча бар,	Есть шелк башайы, есть парча,
Багып турган аларды	За всем этим присматривают
токсон алты калча бар,	Девяносто шесть стражников.
Айткан менен атаксыз	А еще есть столько других вещей,
Башка дүйнө канча бар.	Которые и не стоит называть!
Жамбысы дөбө тоо болгон,	У него джамбы (слитки серебра) – целый холм, целая гора,
Аяк башы он кадам	Дом в десять шагов
Алтынына үй толгон[1].	Золотом заполнен (целиком).

Помимо вышесказанного многообразие, богатство вещей свидетельствует и о другом моменте – об очевидности признания равноценности столь разных ценностей как «мудрость» и «богатство», выявляющее, что в глазах древнего человека вещи героя служат прямым продолжением его «я»[2].

Еще одна очень важная для миропонимания древних кыргызов особенность в восприятии вещей обнаруживается в этом отрывке и в других местах эпоса – это иерархическая

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 46-48-б.

[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.76.

упорядоченность мира вещей, особенно отчетливо проявляющаяся на примере еды (той - пиршество) и скота. «Самая обыкновенная еда, - пишет О.М.Фрейденберг[1], – представляет собой... жертвоприношение», т.е. сакральное действо. И в то же время в кочевом мире, на Востоке в целом, как и у предков кыргызов, в частности, уже имело место некоторое различие и разграничение между ежедневной и, как правило, простой пищей и пиром (тоем), носившим публичный характер и отличавшимся изобилием, избытком подаваемой и поглощаемой пищи. На эту же особенность различения пищи древними людьми указывает и И.П.Вейнберг[2].

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

Кандын кызы Каныкей,	Когда умер Манас,
Манас өтүп кеткен соң,	дочь хана Каныкей
Ак сөгүү күл болгон,	была унижена, выполняла
Азат башы күн болгон,	самую черную работу,
Кайын атасы Жакып-хан	чтобы (прокормить), сохранить (жизнь)
Кайненеси Бакдөөлөт...	свекра Джакып хана,
Карындашы Кардыгач –	свекровь Бакделет...
Бирөдөн май алып...	сестренку Кардыгач,
Бирөдөн токоч алып	у одних просила (брала)
Үчөөнү сактап жүрдү![3]	масло... у других – хлеб.

А в таких строках эпоса как например:

Эр кылт этип суу ичпей,	Ни глотка воды не выпил богатырь,

[1] Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – С.137-138.

[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.76-77.

[3] Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С.139.

Аманат жан күн кечпей...
Ачкадан боору эзилип,

Айнектей көзү сүзүлүп,

Акыр жалган дүйнөдөн

Абыдан күдөр үзүлүп[1].

Чуть жива его душа...
От голода под ложечкой сосет,
Потускнели блестящие глаза,
Вконец на этот бренный мир
Всякую надежду он потерял,

В этом отрывке заметно проявление еще одной семантической связи: еда есть жизнь, отсутствие еды есть смерть, и поэтому «пиршественное торжество универсально, это торжество жизни над смертью»[2]. Это убедительно иллюстрирует эпизод «Поминки по Кёкётею»: великое множество людей, съехавшихся со всего света, принимает участие в поминальной тризне, посвященной хану Кёкётею:

Ар даамды бүт берди,
Кишмиш чайкап сүт берди.

Көкөтөйдүн дүйнөсүн
Көптүгүнөн түткөрдү.
Бенденде мындай болорбу,

Бек Бокмурун кылышын,
Мейиз салып баарысын
Ачыткан экен кымызын,
Апторой журт көрүптүр
Атаңардын кылышын.
Эриккенче эт берди,
Эсте жоктун баарысын

Подавали яства все, какие есть,
Угощали промытым кишмишом и молоком,
Добра Кёкётея хватило,
Потому что было много его.
Было ли на свете подобное тому,
Что сделал бек Бокмурун?
Положив в кумыс изюм,
Оказывается, заквасил его,
Увидел весь народ,
Что устроил предок ваш.
мясом вдоволь угощал,
Все, чего даже и не увидишь,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 292-б.

[2] Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М.: Худож. лит., 1965. – С.307.

Ээк алдына жеткирди.
Сары казы, кыйма жал,

Салтанатын карап ал!

Экиден табак тарттырып,

Чабалдардын баарысы
Этин жебей арттырып,

Түгөтө албай түмөн журт

Элине кеткен артынып.

Ак сакалдуу Кошой дөө,

Ат минбеген баары жөө,

Эки этегин кайрыптыр,

Абакеңиз эр Кошой

Элге табак айрыптыр[1].

Он (гостям) подносил.
Желтую колбасу, тонко нарезанный подгривный жир -
На великолепие это посмотри!
По два блюда велел подавать,
Все слабые немощные
Не смогли мясо доесть, оставляли его.
А множество людей, кто не в силах доесть,
Возвращаясь домой, навьючивали его.
Все пешие, кто не седлал коня,
Завернул (угощение) в обе полы.
Великан Кошой с белой бородой,
Старший (в народе), богатырь Кошой,
Распределял угощение среди людей.

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 161-162-б.

Кырк миң чанач – меш менен
Кара мейиз салдырган

Кызыл арак[1].

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

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

Калмактын балбан Жолою...
Алты батман данды жеп

Дан жыттанган чоң Жолой...

Жети батман буудай жеп

Дан жыттанган чоң Жолой

Эки казан этти жеп[2].

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

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

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

Иерархия вещей человека определяется не потребностью их, не необходимостью их в жизни человека в данный момент, а долженствованием. Древний человек, владея вещами, руководствовался «не столько соображениями необходимости и целесообразности данных вещей, - пишет И.П.Вейнберг, - сколько принципом долженствования. Точнее, именно долженствованию принадлежала важная роль при определении необходимости вещи, особенно когда речь шла о публичном появлении человека»[1]. Если же говорить о принципиальной разности между определением содержания «нужного» и «ненужного» в мифологическом и научно-логическом мышлении, то она заключается в том, что когда вещь воспринимается отдельно от человека, как это происходит в теоретическом мышлении, то ее «нужность» определяется той функциональной ролью, которую она выполняет по отношению к человеку.

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

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 78-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 120-121, 124-б.

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.79-80.

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

Кыларын мурда аңдаган,
Кызыл-тазыл кийинтип
Кыздарды мурун камдаган.
Алтымыш нөкөр кашында
Алтындан жыга башында,
Он алты жарым жашында...
Алтындан күрмө жаркытып,
Айдай жүзүн балкытып,
Мандили бүркөп тон менен,
Басып чыгып жол менен,
Беренжилүү тондору,
Пери ургандай теңселип,
Көкүлдөр көздө сеңселип,
Жең билекке батпаган,
Жел жагына ким чыкса
Көз көрүм жерге буркурап
Жыпардын жыты каптаган,

В разноцветные (одежды) разодев,
Заранее подготовила (Санирабийга) девушек своих.
Шестьдесят служанок при ней,
На голове у нее золотая джига (украшение),
Ей шестнадцать с половиной лет...
Поблескивая шитым золотым кафтаном,
Излучая свет своим луноподобным лицом,
В халатах с верхом из материи мандили
По дороге ступали они.
Халаты у них с паранджой,
Покачивались они словно пери отметили их,
Трепещут челочки у самых глаз,
Руки не продеты в рукава.
Кто окажется с подветренной стороны,
На расстоянии, что еле глазом охватить,
Того аромат их благоухания обдавал,

Күрөөкө тондой жылт этип,
Күдөрү тондой былк этип[1].

Халаты, словно из золоченой материи, блестят,
Халаты, словно из выделанной кожи, шелестят.

Текст «Манаса» подтверждает важность в жизни древнего человека и такого отношения его к вещам, как феномен «дар, дарение». В основе этого явления лежит синкретизм восприятия древних людей, обусловленный слитным восприятием человека и вещи. При обмене дарами частица сущности дарителя переходит к получающему дары и тем самым между ними устанавливается тесная связь[2]. Поэтому обмен дарами закрепляет любой договор, подобным образом подтверждается дружба.

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

Баатырдын аты чоң Кула,
Баш ат кылып жетелеп,
Маңдайында багы бар,
Кулагында шамы бар,
Куюндан бүткөн жаныбар
Ак маралдай шаңкайып,
Ак куланын сооросу
Ак дөбөдөй даңкайып,
Алтын ээр, сырдуу каш,
Көмкөрө ээр бетинде.

Коня богатыря (Манаса) – громадного Акулу -
Как главного коня (в дар) подвели,
Счастьем отмечен он,
Уши его, как свечи (стоят),
Из вихря сотворенное животное,
Красуется, как белый марал,
Круп у Аккулы
Высится, как белый холм,
Золотое седло, крашенная лука,
На седле кёмкёрё – ээр

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 411-413-б.

[2] Gaster Th. H. Myth, Legend and Custom in the Old Testament. – 1969. – P.139-140.

Көрчөгөсү көөхар таш.
Алыскы-жуук айынбас,
Ыраакы, жакын ылгабас,
Ортосу болот, оозу албас,
Түтүнү туман...
Кароолу дажаал, огу ажал...

Аккелте илип кашына,

Алтын ээр башына
Сырнайзаны сайылтып...

Эшик эндуу ай балта
Кол канжыга байлаптыр.

Сапар келген Алмамбет

Салтанаттуу бегине,
Тартууга чыкты тогуз ат[1].

Украшения из самоцветов,
бьющее без промаха близко
и далеко,
Ствол – сталь, а дуло – булат,
Дым словно туман...
Его мушка – страшилище,
а пуля - смерть...
(Такое) Аккельте положили
перед ним.
К луке золотого седла
Прикрепили гладкое
копье...
Секиру шириною в дверь
К седлу приторочили...
Положили на седло калчан,
Прибывшему с дороги
Алмамбету -
Блистательному беку -
В дар досталось девять
коней.

Но особо ценятся, как в вышеприведенном примере, подарки сильных мира сего, которые приобщают получателя даров к «положительности» дарителя – «подарок человека дает ему простор и до великих (людей) его доведет»[2] и др., конечно, при условии, что сам дар обладает соответствующей «положительностью», принадлежит к классу «добрых» вещей. В нашем примере, как повествует далее эпос, Алмамбет становится молочным братом Манаса и одним из самых близких его соратников.

Однако соотношение «хороший человек – хорошая вещь» и «хорошая вещь – хороший человек» проявляется не только

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 317-318-б.

[2] Книга Притчей Соломоновых //Библия. – С.654.

по линии «создатель – создание»[1]. Мифологическое мышление не рассматривает вещь в отрыве от ее изготовления, а «ремесленник в процессе познания – творения уподобляется создаваемому им предмету, а значит, и предмет как бы уподобляется ремесленнику. При этом в изделиях отпечатывается личность мастера во всей его целостности, со всеми его жизненными качествами. Так что плохой человек просто не может сделать хорошую вещь»[2].

Сказанное о мастере можно отнести и к миру древних кочевников, в котором ремесленник – изготовитель хорошей вещи в глазах соплеменников, как правило, обладает статусом более высоким, чем его реальное социальное положение. Это подтверждается признанием особой связи ремесленников с богами. Поэтому древний человек уважительно относился ко всем ремесленникам, особенно к кузнецам[3], что отражено и в «Манасе». В эпосе есть сюжет о кузнеце – оружейнике по прозвищу Дёёгер. Изготовленные этим искусным мастером боевое снаряжение и доспехи делают Манаса неуязвимым в бою. Ювелирная работа кузнеца Дёёгера описана в следующих строках эпоса:

Боронду күндө суук өтпөс,
Не пропускающая холод
в вьюгу

Жандуу күндө суу өтпөс,
Не пропускающая влагу
в дождь,

Чыйырчык алтын, чымчык көз,
Сплетенная из золотых
колечек, что с птичий глаз -

Чың бадана торгой көз,
Крепкая кольчуга
(с колечками),
что с глаз жаворонка,

[1] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.32.

[2] Харитонов Д.Э. Средневековй мастер и его представления о вещи // Художественный язык средневековья. – М.: Наука, 1982. – С.34.

[3] Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. – М.: Наука, 1984. – С.126.

Торгой өзү жыбырап,
Тоок көзү шыбырап,
Машанын мурду батпаган,
Чиркейдин мурду өтпөгөн,
Ачык түштө караса
Алакан жүзү көрүнбөс,
Ак күрөөкө торгой көз,
Жакалыгы сары алтын,
Түймөсүнүн баары алтын,
Ок, найзага ол артык
Ойлогонго баарыдан,
Жеңи чолок карыдан.
Күрөөкө, соот кийинип,
Күч кубатты бергин деп,
Кудайына сыйынып,
Дөөгөр уста баштаган,
Төңөлүгү төрт бөлөк,
Купа согуп аштаган,
Купасы кумган түбүндөй,

Переливаются (колечки) те,
что с глаз жаворонка,
Сверкают (колечки) те,
что с куриный глаз.
Не проникает (сквозь них)
хоботок мошкары,
Не просунет и носа комар.
Если даже в ясный полдень
через них посмотреть,
Не разглядишь и ладони
своей,
Белая кольчуга (с колечками), что с глаз жаворонка,
С воротом из чистого
золота,
все застежки золотые у нее.
Если вдуматься, она –
защита от всего -
И от пули, и от копья,
С рукавами короткими
до локтей,
(Такую) кольчугу и
панцирь надев,
«Силы, мощи (мне)
ниспошили», -
Обратимся к богу своему
(Манас),
Изготовленной мастером
Дёёгером
С четырьями швами шлем,
С шишечками – украшениями, запаянными по швам,
(Шлем), у которого шишечка
с дно кумгана (кувшина),

Жаактагы сары алтын,
Накышы кыял түрүндөй,
Курбусун болот эгеген,
Кулак түпкө теңеген
Туулга кийди башына[1].

Проушины у которого
золотые,
С разными узорами (шлем),
Края у которого окованы
сталью
И доходят до самых мочек
ушей, -
Вот такой шлем на голову
он (Манас) надел.

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

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 245-247-б.

ГЛАВА 4. ДУХОВНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

4.1. Проблема жизни и смерти

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

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

Изучение этико-эстетических представлений оказывается делом нелегким, когда речь идет о современном обществе, где исследователь имеет возможность непосредственно проверить правильность своих наблюдений и выводов: объем доступной информации здесь практически неисчерпаем, а пестрота взглядов, множество сосуществующих учений и систем создают крайне сложную картину.

Этические представления в древнем традиционном обществе, по-видимому, были более однородны, однако перед исследователем возникают иные (и не меньшие) трудности. Говоря о древнем традиционном обществе необходимо прежде всего отметить, что этики или эстетики как сколько-нибудь обособленной и самостоятельной культуры у древних кыргызов не существовало. В условиях того времени этические представления людей были неразрывно переплетены с эстетическими, религиозными, правовыми, космологическими, социальными и прочими представлениями, составляя часть единого целостного мировоззрения. Поэтому изучать этику древних можно лишь в широком контексте их духовной культуры (для удобства анализа, конечно, приходится рассматривать этические или эстетические представления особо, однако следует постоянно помнить об искусственности такой операции)[1].

Когда мы исследуем древнюю культуру и тем более хотим реконструировать духовный мир человека той эпохи, особую важность приобретает выбор источников, среди которых в данном случае наибольшую ценность представляют тексты, содержащие максимальное количество недвусмысленных оценочных суждений[2]. Таким источником в нашем случае является «Манас», а ключом к пониманию его текста – реконструкция смысла знаков той культуры и значения слов, смысл которых иногда нами утерян или искажен временем. Поэтому

[1] Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. – С.60-61.

[2] Там же. – С.62.

здесь важны и необходимы теоретические работы исследователей, которые могут носить методологический характер.

Разумеется, бесспорность этого принципа отбора отнюдь не предполагает исключения иных текстов, не соответствующих полностью этому требованию. Поскольку «изображать, увековечивать художественным словом можно и должно только то, что достойно быть вспомянутым, что должно быть сохранено в памяти потомков»[1], то многочисленные изображения в «Манасе» божеств, чудовищ и людей, предводителей и воинов, черни и знати, кузнецов и искусных мастериц также не лишены информативности. Даже более того – это не просто информация, а введение в духовный мир древних людей. Ведь многие из этих изображений в той или иной степени воплощали «идеального человека», выполняли роль эталонов, образцов для подражания.

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

Итак, основным источником для ответа на вопрос, какими видели или хотели бы себя видеть древние кыргызы, для

[1] Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Худож. лит-ра., 1975. – С.462. И здесь М.М.Бахтин трижды прав, когда утверждает, что «эпическое прошлое – особая форма художественного восприятия человека и событий». См.: Там же.

нас остается «Манас», поскольку именно в нем действительно содержится максимальное количество недвусмысленных оценочных суждений. Этим важность «Манаса» как источника информации не исчерпывается. Ему свойственна универсальность, распространение во всех слоях древнего традиционного общества, что делает его значение для изучения этических представлений предков кыргызов, равно как и всей традиционной культуры кыргызов, поистине неоценимым. Вопрос о среде, в которой возник и развивался «Манас» не получил окончательного решения в науке. На наш взгляд, правы те исследователи[1], которые ищут ее в родоплеменном мире у пастушьих костров и в ханских юртах.

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

Как показывает анализ текста эпоса, в «Манасе» на первый план выдвигаются проблемы человеческой жизни, отношений индивида и людских общностей, раздумья о настоящем и будущем и пр., постоянно занимавшие и волновавшие человека традиционного общества[2].

[1] См.: Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии //Собр. соч. В 5-ти т. - Алма-Ата, 1985. - Т.3. - С. 349-351; Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – С. 1-26.

[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.170-172.

«По-видимому, всякая система ценностей, - пишет С.Л.Утченко, исследуя римскую систему ценностей, - строится на основе определенного набора противопоставлений. Уровень этих противопоставлений может, конечно, быть различным, но, если речь идет о системе, отражающей (хотя бы частично!) некоторую модель мира – например, системы религиозные, этические, философские и т.п., - то следует иметь в виду уровень основных семантических противопоставлений»[1]. Говоря о «противопоставлениях», мы имеем в виду не только взаимоисключающие оппозиции, но и контрастные или взаимовстречные оппозиции. Поэтому именно к ним мы обратимся для описания моральных ценностей и норм древних кыргызов, анализ которых проведем на уровне положительных и отрицательных отношений индивида и людских общностей.

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

«При «доличностном» родовом сознании индивид воспринимается как часть какой-либо общности и сам по себе ценности не имеет; важно сохранение целого – рода, племени и т.д. Пока существует это целое, обеспечено и существование его членов: уходящие (умирающие) члены рода возвращаются вновь, воплощаясь в новорожденных. Проблема конечности человеческого существования, таким образом, получает в древнем традиционном обществе достаточно приемлемое для его членов решение»[1].

[1] Утченко С.Л. Две шкалы римской системы ценностей //Вестник древней истории. – 1972. - №4. – С.111.

Анализ текста «Манаса» указывает на то, что древние кыргызы высоко ценили саму жизнь. Об этом свидетельствует и преобладающая «посюсторонняя» ориентация древнего кыргыза, признание жизни высшей положительной ценностью в резком противопоставлении ее смерти как явлению отрицательному. Если человеку и суждена смерть, если жизнь человеческая конечна, то надо радоваться ей, этой жизни и наслаждаться ею:

Турганың жакшы жарыкка...[2] Лучше пребывать на (этом) свете...

Тирүүлүктөн бейиш жок[3], Нет лучшего рая, чем сама жизнь, -

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

Төгүн жалган дүйнөгө
Өлбөй тирүү ким калат?! [4]
В этом тленном мире
Кто же остается вечно жить?!

Көкөтөй арбын дүнүйө жыйыптыр,
Жыйган менен дүнүйө
(Хан) Кёкётей собрал много добра,
Хоть он и накопил богатства,

[1] Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. – С.135-136.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 270-б.

[3] Там же. – С.229.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 74-б.

«По-видимому, всякая система ценностей, - пишет С.Л.Утченко, исследуя римскую систему ценностей, - строится на основе определенного набора противопоставлений. Уровень этих противопоставлений может, конечно, быть различным, но, если речь идет о системе, отражающей (хотя бы частично!) некоторую модель мира – например, системы религиозные, этические, философские и т.п., - то следует иметь в виду уровень основных семантических противопоставлений»[1]. Говоря о «противопоставлениях», мы имеем в виду не только взаимоисключающие оппозиции, но и контрастные или взаимовстречные оппозиции. Поэтому именно к ним мы обратимся для описания моральных ценностей и норм древних кыргызов, анализ которых проведем на уровне положительных и отрицательных отношений индивида и людских общностей.

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

«При «доличностном» родовом сознании индивид воспринимается как часть какой-либо общности и сам по себе ценности не имеет; важно сохранение целого – рода, племени и т.д. Пока существует это целое, обеспечено и существование его членов: уходящие (умирающие) члены рода возвращаются вновь, воплощаясь в новорожденных. Проблема конечно-

[1] Утченко С.Л. Две шкалы римской системы ценностей //Вестник древней истории. – 1972. - №4. – С.111.

сти человеческого существования, таким образом, получает в древнем традиционном обществе достаточно приемлемое для его членов решение»[1].

Анализ текста «Манаса» указывает на то, что древние кыргызы высоко ценили саму жизнь. Об этом свидетельствует и преобладающая «посюсторонняя» ориентация древнего кыргыза, признание жизни высшей положительной ценностью в резком противопоставлении ее смерти как явлению отрицательному. Если человеку и суждена смерть, если жизнь человеческая конечна, то надо радоваться ей, этой жизни и наслаждаться ею:

Турганың жакшы жарыкка...[2] Лучше пребывать на (этом) свете...

Тирүүлүктөн бейиш жок[3], Нет лучшего рая, чем сама жизнь, -

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

Төгүн жалган дүйнөгө
Өлбөй тирүү ким калат?! [4] В этом тленном мире Кто же остается вечно жить?!

Көкөтөй арбын дүнүйө жыйыптыр,
Жыйган менен дүнүйө (Хан) Кёкётей собрал много добра, Хоть он и накопил богатства,

[1] Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. – С.135-136.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 270-б.

[3] Там же. – С.229.

[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 74-б.

Ажалы туура жеткенде Когда настигла его смерть
Апыны кайда калыптыр?[1] Разве все это могло его спасти?

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

Күйгөн шамым өчүптүр, Горевший светильник мой угас,
Күйдүргү жайга көчүптүр... В места, куда с плачем провожают, он перекочевал...
Кайтпаган жолго салыптыр...[2] Направился по пути, откуда не возвращаются назад...

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

Сапарда самсып жол жүрсөң Если у тебя долгий путь,
Чаппай жүрүп жылып өт, Не скачи, а медленно езжай.
Бендеге келет бир кезек Каждому смертному свой черед,
Заманыңда кылып өт...[3] Все в свое время заверши...
Курулай корко берсең сен Если будешь попусту боятся всего

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 84-б.
[2] Там же. – 37-38-б.
[3] Там же. – С.85.

Куураган бойдон кетесиң...[1] В страданиях из мира уйдешь...
Жалган дүйнө жай үчүн Из этого бренного мира,
Жалтанган бойдон кетесиң...[2] Страшась всего ты уйдешь...
Азыр алып туралык, (А пока) давайте-ка наживем скот (добро),
Абыдан малга туналык[3]. Вдоволь насладимся им.

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

Туулмак бар, өлмөк бар. Есть рождение, есть и смерть
Жакшы менен жамандык Есть добро и зло.
Туш-тушунда көрмөк бар...[4] (Все) в свое время испытать суждено...
Коркуп жүрүп бирөөдөн Постоянно жить в страхе
Мен короого малды жыйбадым!... И в загонах множить скот не стану я...
Арбытып айыл жыяйын...[5] Лучше соберу (народ), увеличу свой аил...

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 168-б.
[2] Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, 1984. – Кн. 1. – С. 134.
[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 168-б.
[4] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 24-б.
[5] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 116-б.

Акыр заман журтуна Далекому поколению (потомкам),

Айтууга жакшы кеп калат![1] Будет, что хорошего порассказать!

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

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

4.2. Личные достоинства человека:

а) ЗДОРОВЬЕ И ДОЛГОЛЕТИЕ

Как уже отмечено выше, в отличие от смерти, признаваемой древним кыргызом, как правило, злом безусловным, жизнь является безусловным добром. И делают ее таковой в первую очередь долголетие и здоровье. Поэтому в своем обращении к народу хан Кёкётей с удовлетворением отмечает: «Я прожил 199 лет, и челюсть моя изгнила»[2], а наконец-то дождавшийся рождения сына Джакып заверяет:

Мерсент берген кудайым, Бог даровал мне сына,
Жараткандын өзүнөн У создателя самого
Жашын узун сурайын. Долгую жизнь вымолю для него!

Туулганына сүйүнбөй, Радуюсь не только тому, что родился он,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 75-б.

[2] Валиханов Ч.Ч. Смерть Кукотай-хана и его поминки. – С.90.

Турарын тилеп кудайдан[1]. Буду бога молить, чтобы жил он.

Для древнего человека и столь ценимое долголетие выступают в качестве высших личностных благ и в свою очередь среди несчастий и невзгод, которые могут обрушиться на человека, особо страшными считались болезнь и смерть[2]. Но еще большим несчастьем для древнего кыргыза является преждевременная смерть его детей. Об этом свидетельствует и моление Джакыпа о продлении жизни сына, просьба о долгой жизни для только что родившегося сына. Ряд строк «Манаса» содержат описание болезней и недугов, постигших героя. «Сердцем моим овладела болезнь, силы меня оставили, я должен оставить жизнь и вас, мой добрый народ!» - говорит хан Кёкётей перед смертью[3].

б) ТРУДОЛЮБИЕ КАК УСЛОВИЕ ДОСТАТКА

Таким образом, здоровье и долголетие включены в требования древнего кыргыза к хорошей жизни. Однако хорошая жизнь не исчерпывается просто долгой жизнью и здоровьем. Необходимым дополнением к ним являются материальное богатство и достаток, занимающие очень высокое место в иерархии позитивных ценностей древнего человека. Поэтому в перечне личных достоинств самого Манаса и его близких друзей и сподвижников – героев «Манаса» большое место всегда отводится подробному перечислению материальных благ, совершенно неотделимых от их «владельца», составляющих непременный компонент хорошей жизни хорошего человека. Причем признак богатства древнего человека, как

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1китеп. – 66-б.

[2] Об этом же пишет и И.П.Вейнберг, глубоко и всесторонне иследовавший проблемы жизни древнего человека. См.: Он же. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.174.

[3] Валиханов Ч.Ч. Смерть Кукотай-хана и его поминки. – С.90.

уже было отмечено выше, - наличие прежде всего большого количества скота, много скота.

Противопоставление богатства бедности, признание первого добром и второго злом пронизывает изречения типа: «*Малдуу киши хан болот*»[1] «Имеющий много скота становится ханом», «*Адамдын күчү мал менен*»[2] «Сила человека в скоте», «*Бай кудайга казына*»[3] «Богач – божья казна» и др., а отношение эпических героев к бедности – злу выражено в следующих строках «Манаса»:

Кетсе дөөлөт колумдан
Анда кедей болуп зарлаймын.
Тоюнбаган топор бар,
Жарыбаган жарды бар...
Мал көрбөгөн бакыр бар,
Айылда жүргөн айбан бар[4].

Если из моих рук
богатство уйдет,
Став бедняком, испытаю
нужду...
Есть (в аиле) голь,
голодная всегда,
Есть ничего не имеющие
бедняки,
Есть бедолаги, (никогда)
не имевшие скота.
Есть люди в нашем аиле,
точно скоты.

Иначе говоря, бедность сама по себе есть зло, отсутствие богатства – несчастье, не имеющий его не только несчастен, наг и сир, но и подобен дикому зверю.

Но богатство имеет и свои пределы возможного. Оно оказывается хорошим или благом при характеристике лишь материальной стороны жизни, материального благополучия. Вместе с тем древнему человеку свойственны сложные раз-

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. –32-б.
[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 102-б.
[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 63-б.
[4] Там же. – С. 32, 63.

мышления о богатстве, отнюдь не признаваемом безусловным добром, ибо оно не замена праведности, добродетели. Богатство тогда благо, когда оно употреблено на благо других людей. Тогда и становится богатство добродетелью. Вот, например, как характеризуют богача Джакыпа эпические герои:

Малың бар да, элиң жок...
Эл суроого эбиң жок.
Сыңар жанга жол айтып,
Кубандырган кебиң жок...
Бакыл киши экенсиң.
Бекинем малга деп жүрүп
Бей ыйман өлөр бекенсиң![1]

Скот у тебя есть, а народа
нет...
Нет (у тебя) разумения
управлять людьми,
Никому не сделал
никакого добра,
Никого не порадовал ты...
Скупой ты (оказывается)
человек!
Укрываясь за своим скотом,
Ты (видно) нечестивцем
умрешь!

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

Бекери болбой, бек болбойт...
Кара болбой, кан болбойт[2].

Если нет никчемных,
то бека нет...
Если нет черни, то и знати
нет.

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

Бай Жакып
Байбичеге сүйлөдү:
Аңдасам, балаң акыл аз,

Бай Джакып поведал своей
байбиче (жена):
«Как посмотрю, у твоего
сына мало ума,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 33, 69-б.
[2] Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, 1984. – Кн. 1. – С. 208.

Жөнүн таппайт, дөөлөт мас,

Тил азар деймин, динге кас.
Мал азабын балага

Бир тарттырып көрөлү,
Жайлоодогу койчуга

... малай берели,

эркелетип олтурбай
Катыктырып көрөлү.
Сөз айтууга жатыксын,

Сөөгү бышып катыксын.

Малдын баркын билгизип,

Малай кылып киргизип,
Дүнүйө баркын билгизип[1].

Непутевый, он богатством опьянен,
Безбожник он и ослушник.
Давай-ка заставим (его) узнать
Цену всему.
На летнее пастбище к пастуху
Отдадим- ка... в работники его.
Чем баловать его,
Попробуем образумить его!
Пусть обучится вести беседу,
Пусть закалится, окрепнет в костях,
Заставим его узнать цену скота,
Сделав работником его,
Заставим (его) узнать цену добра.

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

Бекер жатыш эп болбойт[2].
Малды бакса сан болот

Не годится без дела лежать.
Если выхаживать скот – умножится он,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 91-б.
[2] Там же. – С.265.

Малдуу киши хан болот[1].

Отун болбой от болбос,
Мылтык болбой ок болбос,
Бел байлабай мээнетке,

Бендеге дөөлөт токтолбос[2].

(А) имеющий много скота человек становится ханом.
Нет огня без дров,
Нет ружья без пуль,
Не отдавшись целиком труду,
Не обретет раб божий богатства.

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

Көргөндөрдөн көп угуп...

Даңдуң-Баштын текеси...

Териси калың бир эли,

Сырты кара зор теке...

Алтымыш мерген аткарып,

Көзгө атууну маш кылып,

Не раз слыхала (Канықей) от тех, кто много повидал...
У козлов, обитающих на (горе) Дангдуг – Баш,
Шкура толстая в палец толщиной,
К тем громадным козлам с черной спиной...
Отправила (Канықей) Шестьдесят метких охотников,
Повелев стрелять только в глаз,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 32-б.
[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 116-б.

Андестерге аттырып,

Кургатканда терисин
Күндүн жүзүн чалдырбай

Ак сандыкка каттырып,

Ашаткысын...

Алты ай жайлай эринбей
Жез челекке жаткырып,

Алма кабык алдырып,

Алты ай малма салдырып...

Боекчусун алдырып,

Катын бычып, кыз тигип...

Пери заада Аруке
Токсон кызга баш болуп,

Тогуз ай бүтүн тиштеген,

Келишитрип баарысын

Буулум менен ичтеген,

Багалегин кайыган,

Байкаган менен токтолбой

Адамдын көзү тайыган...

Заставила метких
стрелков (козлов) добыть,
Когда сушила шкуры их,
Чтобы не коснулись
(шкур) солнечные лучи,
Прятала их в белом
сундуке,
Когда квасила их
(Канукей)...
Шесть месяцев, не ленясь,
В медном чане
выдерживала их.
Повелев взять яблоневую
кору,
Заставила шесть месяцев
их дубить...
Красильщика велела
привести,
Женщины кроили,
девушки шили...
Аруке из рода пери
И девяносто девушек,
наставляемых ею,
Полные девять месяцев над-
кусывали орнамент на них,
Искусно прилажена
к штанам
подкладка из (материи)
буулум,
Мелкой строчкой подшит
низ штанин,
Сколько бы на них
ни смотреть
Сшиты так, что не заметен
был шов,

Жымырата тиктирип,
Жылан боор бүктүрүп,
Тиштегени билинбей.
Бүктөгөнү билинбей,

Найза тийсе тешер деп,

Болот эгеп ширетип.

Ийи чала калат деп,

Алтымыш беш балбанды
Алым салып ийлетип.
Боегун жеңең бийлетип.

Сынамакка баарына...

атсам ок өтпөй,
Табылгы жаксам чок өтпөй...

Жеке башы бир шымдын

Жети тайлык баркы бар[1].

Подшиты искусным швом,
Не увидишь как выровнен
зубами шов,
Невидимы складки на
(штанах),
Чтобы копье не смогло
их проткнуть,
Велела со стальными
опилками их прошить,
Чтобы выделка (кожи)
не оказалась плохой,
Шестидесяти пяти силачам
Велела выделать ее
И выкрасить заставила
твоя джене (тетушка),
Когда (на прочность)
испытывали (штаны)...
Пуля не пробила их,
Жгла (Канукей) таволгу, но
не прожгли их угольки...
Штанам этим
(в отдельности)
Цена – семь годовалых
жеребят.

в) ДОБЛЕСТЬ, ДОЛГ, ЧЕСТЬ – ОСНОВЫ ДОСТОЙНОЙ ЖИЗНИ

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – – 93-95-б.

– трусость». Храбрость – определяющее качество эпического богатыря. Манас говорит о себе:

Ат үстүндө ажалга
Тууган ок элем[1].

Когда я на коне,
Я – пуля, что несет смерть.

И воины Манаса с гордостью отзываются о нем:

Ажалдан башын тартпаган...
Өкүр шердин бири ушу...
Дөөбант эрдин бири ушу[2].

От смерти не уклонится он...
Он – один из смелых львов...
Он – один из самых отчаянных храбрецов.

И не случайно в эпосе встречаются постоянные характеристики Манаса: *Көк жал*[3] Храбрый, *Сырттан*[4] Неустрашимый как прозвища, зачастую вытесняющие собственное имя героя.

Важнейшие достоинства Манаса – доблесть и храбрость, проявляемые им при защите своей родной земли, воинский долг, честь, благородство и великодушие считаются свойствами, отличающими героя-праведника Манаса от его недругов – от трусов-нечестивцев.

Атамдан калган жер үчүн
Аттанганы турамын...
Намысты кыргыз санайбы...
Алдырып коюп кытайга...
Чапкан балта өтөбү

Ради земли, оставленной отцами (нам),
Оседлал я коня...
Разве кыргызы поступятся честью своей?
Позволив себя захватить кытаям...
Разве топор рассечет камень

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 196-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 310-б.

[3] Следует заметить, что Көк жал переводится на русский язык в следующих значениях: 1) сивогривый, синегривый (эпитет волка), 2) Храбрый или Бесстрашный (величальный эпитет Манаса).

[4] В древнекыргызской мифологии Сырттан – сказочная собака, отличающаяся свирепостью и сторожевыми качествами, в эпосе в переносном значении – Неустрашимый (величальный эпитет Манаса).

Чакырлоонун ташына...

чакырлоо (самый крепкий камень)

Бабамдан калган жер үчүн

К земле завещанной (нам) предками,

Башым ооду, калайык...
Көөнүңө салдым, Манас мен...[1]

Я стремлюсь, мой народ...
Я, Манас, напоминаю вам о ней.

Туулмак бар, өлмөк бар.

Есть рождение, есть и смерть,

Жакшы менен жамандык
Туш-тушунда көрмөк бар...

Есть добро и зло.
(Все) в свое время испытать суждено,

Аманат жаным чыкканча...

пока душа моя – божий залог – не отлетит...

Эрлердин жолун кубамын...

Дорогой храбрецов я пойду...

Эс алып кантип субамын!..
Эңшерип элим албасам..[2].

Разве буду спокоен я?
Если народ свой (захваченный) не верну.

г) СКРОМНОСТЬ И СДЕРЖАННОСТЬ КАК ЧЕРТА ГЕРОЯ

Но доблесть, как и трусость, проявляется не сама по себе, не в одиночку, а в сочетании с другими качествами человека. На стороне доблести важными положительными качествами признавались сдержанность, осторожность, скромность, которым на стороне трусости, вместе с нею противостоят негативные – вспыльчивость, хвастливость, неосмотрительность, гордыня. Эпические герои наделены не только положительными качествами, им свойственны и недостатки. В этом отношении не составляет исключения и Манас. Он излишне доверчив, неосмотрителен, опрометчив, бывает безрассудно упрям, порою поступает не так, как того требует обстановка.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 151-б.

[2] Там же. – С.24.

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

Не мүнөзүң, сен Манас?
Жакшыны жакшы билбесиң,
Жаманды көзүнө илбейсиң,
Бу чапканым ким дейсиң?
Үрбүнү башка саларсың,
Колуң коонуп каларсың,
Кокустан чеки иш кылсам,
Кошойду башка саларсың!
Колдогонуң болсо да
Андан кийин, канкорум
Кордук көрүп каларсың,
Кошой минсе каарына
Кокус өлүп аларсың!
Коюп жүргөн акыры
Бу бейлиңди, Манасым!
Манас, Манас дегенге
Барбая калат экенсиң
ала үйлөгөн чаначтай[1],

Что за нрав у тебя, Манас?
Хорошего (человека) ни
во что не ставишь,
Дурного (человека)
не замечаешь,
Как думаешь (кто тот),
кого ударил ты?
Ты Урбю ударил по голове,
Доволен своей рукой,
Если и я вдруг оплошность
допущу,
Ударишь и Кошоя
по голове!
Если даже есть
покровители у тебя,
Но после этого, мой
храбрец,
Позора не оберешься,
Если разгневается Кошой,
Ненароком можешь
умереть!
В конце концов ты
не проявляй
Свой норов, мой Манас!
Когда говорят: «Манас,
Манас!»,
Весь раздуваешься ты,
Словно неполно надутый
бурдюк, -

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 157-б.

утверждая тем самым безусловный примат сдержанности, умения владеть собой, скромности и осмотрительности. К осмотрительности взывает и пословица: *Сактын саны калат... Саңыроонун төгүлүп, сайда каны калат*[1]. У осторожного все в целости... У беспечного же проливается кровь, где попало.

Все сказанное выше – земная, не «потусторонняя» ориентация всей системы моральных ценностей, норм и предписаний. Признание здоровья и долголетия, труда и трудолюбия, отваги и доблести, долга и чести, сдержанности и осмотрительности и пр., и отчетливое порицание противостоящих им негативных свойств, неценностей – позволяет предположить, что и человек традиционной культуры был внутренне обращен к радости и отвращен от печали[2].

д) МУДРОСТЬ КАК ЗНАНИЕ И ВЕРНОСТЬ СЛОВУ

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

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

Теңирим берген ургандыр!
Бир туугандык тургандыр,

Благославленный богом
негодник он!
Мы в родстве с ним,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 15-б.
[2] Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – С.178.

Бир туугандык турса да
Билими артык ургандыр![1]

Хоть и родичи мы (с ним),
Он негодник, своими знаниями превзошедший нас!

В древнем традиционном обществе, где *өтүрүк сөз-өлгөн сөз* ложное слово – опороченное (мертвое) слово, *жалган айткан жаман сөз*[2] лживая речь – скверная речь, только тот, кто в «споре силен, кто богат умом»[3], пользуется всеобщим уважением и почетом. Приведем еще примеры. По эпосу Бакай и Кошой – признанные в народе мудрецы. Бакай – наставник главного героя эпоса: каждое важное дело, начатое Манасом, зачастую находит горячую поддержку Бакая.

Кошой настолько мудр, что это его качество воспринимается народом как святость. Поэтому и эпос оценивает его как человека, *батасы журтту байыткан* благословение которого обогащает народ. Поэтому и право осудить недостатки Манаса перед лицом народа и, если надо для пользы общего дела, побранить его за просчеты в эпосе предоставляется только одному Кошою.

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

Айтканынан кайтпаган... От сказанного не отступается он...
Айткан сөзгө ар качан О чем говорит, всегда того

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 115-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 165-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 27-б.

Жеткендик жайы дагы бар[1], Добивается он, -

так характеризуют Манаса его соплеменники.

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

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 310-б.

4.3. Ценности общностей:

а) ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ ОБЩЕСТВУ
КАК УСЛОВИЕ ПРОДОЛЖЕНИЯ РОДА

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

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

Төрт тарабы болгон тең, Совершенная во всем,
Жылдызы ысык, жылуу сөз, Приятная, сладкоречивая.
Чырагы жарык, жоодур көз, Светлоликая, с томными глазами,
Алача моюн, түймө баш, С длинной шеей, с изящной головкой,
Акылга терең, боору таш, С глубоким умом, с твердым характером,
Көкүлү көркөм, колоң чач, С красивой челкой, с длинной косой.

Ойротто жок уз болсун, Пусть будет мастерицей, какой в народе нет,
Ою терең кыз болсун! Пусть будет умницей она!
Болсо болсун болгондой, Если быть ей, то пусть будет таковой,
Көзү түшкөн бенденин Чтобы божьему рабу, которому приглянулась,
Көңүлүнө толгондой! Подходила бы она!
Дүнүйөгө ээ болуп Хозяйкой над всем миром став,
Түбү таштап коргондой, Чтоб (была) как на каменной основе стена.
Аз болгондо кайып иш... То, о чем даже и не догадывается никто...
Азыр билип койгондой, Чтобы тотчас могла распознать!
Берекесин көргөндө Чтобы при виде хлебосольства ее
Бейли бузук адамдар Даже злобствущие (люди)
Ичпей-жебей тойгондой, Насытились бы без еды и питья!
Санаганы баары амал, Чтоб она расчетливой была,
Турганы менен жүргөнү Ходит ли она или стоит,
Туташ баары сарамжал[1]. Чтобы все заботило ее!

Жена живет не ради мужа даже, ее предназначение – продолжение рода. А продолжатели человеческого рода – дети. Поэтому особое место в иерархии ценностей занимали дети, ибо для древнего человека – «самое дорогое – дитя», «только дитя – хозяин всех богатств»[2] мира. Обратимся к эпосу. Безутешен Джакып, сетующий:

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 348-349-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 18-б.

Тукуму жок өтөм деп,
Туяксыз кандай кетем деп,

Жалгыз куу башым бар,

Датым кимге жетем деп,
Күндө-түндө тыным жок,

Дүнүйө жыйдым тепеңдеп,
Ажал жетсе бир күнү

Акыретке кетем деп,
Артымда туяк болбосо

Артык дөөлөт нетем деп[1].

Эзелден ишим тетири ,
Эгем тала чактады.
Мөмөсүз жыгач отундур,

Туубай турган болгон соң

Тумшугу жок катындыр[2].

Без потомства я умру -
Как же без копытца
покину (этот) мир?
Одинок я, бездетный
старик,
До кого дойдет моя мольба?
Ни днем, ни ночью не зная
покоя,
В хлопотах добро накопил.
Если однажды смерть
настигнет (меня),
А у меня нет наследника,
Что делать мне
с богатством?
Плачет, горюет и его жена
Чыйырды:
С самого начала счастье
меня обошло,
Так бог меня обделил.
Деревья без плодов –
это дрова,
Когда не может (жена)
родить, -
Несчастная женщина она.

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

Оболдон бала көрбөдүң,
Мени да окшоткону турсун өзүнө,

(Ты) никогда не имевшая
детей,
Хочешь, чтобы и я стала,
как ты,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 348-349-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 20-б.

Байбиче десе мактанып,

Бирди-экини кишини
Бир да илбейсиң көзүңө,

Эртеден балам жоголду...

Жалгызымдан айрылсам

Сенин жаныңды коер ким дейсиң?

Миңдеп жаткан жылкыңды
Бир түгүңө албаймын!
Чыбыр толгон жылкыңды

Чылпагына албаймын![1]

Кичишься, если тебя
называют «байбиче»,
Не каждого человека
Удостаиваешь взглядом
своим.
Давно ребенок мой
пропал...
Если потеряю я
единственного своего,
Кто же оставит в покое
тебя?
Тысячные твои табуны
Не стоят и волоска его!
Табуны твои, что заполнили
холмистую степь,
Не стоят и мизинца его!

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

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

Барарыма жерим жок

Маңып жүргөн бир жанмын.

Батарыма элим жок

Каңгып жүргөн бир жанмын...
Ат жеткисиз жол издеп

Нет у меня земли, куда
можно было бы добраться,
Я – некий растерянно
бредущий человек.
Нет у меня народа, среди
которого мог бы осесть.
Я – некий скиталец...
В поисках дороги, куда и
коню не дойти,

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 25-б.

Азып жүргөн бир жанмын,

Алымды билер адам жок

Басып жүргөн бир жанмын...
Кечээ күндүн арыгын
Казып жүргөн бир жанмын...

Кара башым өлүмгө
Даярдаган бир жанмын...
Балапан учуп уядан

Ыгын билбей конордун

Канатым талып жыгылып,

Караган менен көз жетпей
Ырыскым кайдан болорун.
Жолдо калган бир жанмын[1].

Я – некий заблудший
путник,
Нет никого, кто мог бы
беспокоиться обо мне,
Я – некий бродяга...
В поисках воды,
Я человек, копающий арык
вчерашнего дня...
Я – некий голову на смерть,
обрекший человек...
Еще птенцом я вылетел
из гнезда,
Не знаю, как опуститься
мне,
Устали, поникли крылья
мои,
Хоть и смотрю, но не вижу,
Где мое счастье?
Я – некий, оставшийся
на распутье, человек.

Б) МИР И СОГЛАСИЕ, МИЛОСЕРДИЕ И СОСТРАДАНИЕ, ВЕЛИКОДУШИЕ И БЛАГОРОДСТВО

Для кочевника *бөлүнсөң бөрү жеп кетет*[2] отделившегося волк загрызет, *эли жок элкин кул*[3] без роду, племени – раб. Поэтому *элдүүнүн баары эр экен*[4] богатырь оказывается тот, кто с родом, с племенем. Однако добрые отношения индивида с людскими общностями не обеспечиваются просто принадлежностью к ним. Признание нужно заслужить, и лучший

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 313-314-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 195-б.

[3] Там же. – С.188.

[4] Там же. – С.203.

путь к этому – милосердие и сострадание. В мире, где вещь неразрывно связана с человеком, где поэтому достаток, богатство есть благо, а недостаток, нищета, если на них не обрекли насильно (в противном случае насилие тоже) есть зло. Основной причиной насилия и главной его формой проявления признается алчность и корыстолюбие, а милосердие и сострадание, благородство и великодушие действенно выражают себя в бескорыстии и всепомоществовании. Именно поэтому высказывания типа:

Ар качандан бир качан

Жамандын жаны аялуу
Аябаңар жаныңды[1].
Бакылга башым бийлетбей,

Март кордугун көрөйүн...[2]

Дурной (человек) всегда
печется
(только) о себе,
Не жалейте же себя,
Чем склонить голову
перед скупцом,
Лучше уж от щедрого
унижение стерпеть...

Калп айтпаган чыныңар

Казатка чыгар тыныңар...

Правдивый, который
не лжет,
Удалец, который ходит
в поход...

Беттешкен жоого белдүүңөр,

Белдешкен жоого демдүүңөр,

Өткүр чечен тилдүүңөр[3],

Кто в поединке с врагом
силен,
Кто в сражение с врагом
отважен,
Кто остр на слово и
красноречив, -

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

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 17-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 1 китеп. – 144-б.

[3] Там же. – С. 266.

Өз напсиме тартпайын, Не стану своей выгоды искать,

Тоодой токонаалатты
Өз мойнума артпайын[1], Чтобы позор большой Не принять на себя, -

так мотивирует свои поступки и эпический герой.

Проявление милосердия и сострадания к человеку, великодушие, благородство есть благо. Для Манаса враг до тех пор враг, пока он сражается с оружием в руках, когда он сложил оружие, он становится обыкновенным человеком. Честный бой на равных, лицом к лицу – вот условия, удовлетворяющие требованиям богатырского подвига и приемлемые для эпического персонажа. Поэтому не удивительно, что в самом произведении постоянно встречаются величальные эпитеты *Айкөл* Великодушный, *Каңкор*[2] Благородный, часто заменяющие собственное имя богатыря. Обратимся к тексту эпоса, где достоинство, благородство, великодушие Манаса проявляются в следующих его высказываниях:

Мурункудан калган кеп: Оставшийся от предков есть завет:

Тийсин найза, сынсын деп, Да будет сломано копье, если пронзит оно

Душман да болсо жыгылса, Врага, поверженного уже, не унижай его, пусть

Кордобо, көөнү тынсын деп[3]. успокоится он душой!

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

[1] Там же. – С.268.

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

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 4 китеп. – 351-б.

всегда звучит вопрос: *журт болуш мындан артыкпы*[1] жить в мире и родстве разве не превыше всего? Поэтому мудрый хан Кёкётей перед своей смертью завещает сыну:

ынтымагын бузбасын пусть согласия (мира) не нарушает

ыраакы менен жакыны[2]. между близкими и дальними (народами).

В) ВЕРНОЕ ТОВАРИЩЕСТВО - ОСНОВА ХОРОШЕГО СООБЩЕСТВА

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

Кайры жок элге бүтүпмүн. В недобром народе рожден,
Кылып кыйла пайданы, Много пользы я принес,
Кызматым жерге житипмин!.. А труд мой был напрасен!...
Куруган элге бүтүпмүн К неладному народу попал
Куруп келем жап жалгыз, Зачах я, совсем одинок,
Кубанычым жерге житипмин![3] Радость оставила меня!

[1] Там же. – С.154.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 27-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 295-б.

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

Эмгек кылып баш байлап — Приложивший труд, решившийся на все -

Эл табуучу эр кайда?[1] — Где тот богатырь, что приобретет род, племя?

Именно поэтому с таким нетерпением ждет приезда Алмамбета Манас. Ибо Алмамбет – «лучший на всем свете товарищ»[2], которого так не достает эпическому герою. И не случайно обращение Манаса к сородичам звучит как наставление:

Баштап жүрсө бараның, — Если (Алмамбет) возглавит – будет всегда впереди,

Калкыңда жүрсө карааның — Если среди нашего народа будет жить – защитник он,

Бетинде жүрсө бедериң, — Он – цвет вашего лица,
Белиңе таңуу медериң, — Он – опора для вас,
Элиңде жүрсө эркегиң, — Если среди вашего народа будет жить – он муж (достойный)

Түндүктү тирер түркүгүң, — Он столб, подпирающий тундук.

Жолго кирсе жолдошуң, — Он – ваш спутник, если выйдете в путь,

Жоголор жерде колдошуң, — Если где – то потеряетесь, он – спаситель ваш,

Жоо качырсаң жолборсуң, — Если нападете на врага – он ваш тигр

[1] Там же. – С.154.
[2] Там же. – С.301.

Өнөрү ашык дүйнөдөн, — Своей ловкостью превосходит всех на свете.

Өмүр сүрсөң жолдошуң[1]. — В вашей жизни товарищ он.

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

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

Как показывает анализ текстов «Манаса», человек не в силах изменить предначертание судьбы, отсрочить смерть или вместо уготованного ему поражения одержать победу. Однако смерть и рождение, поражение и победа, неудача и успех – лишь внешняя сторона жизни, истинная же ценность жизни в другом – в ее нравственном содержании. И как раз здесь человеку, и только человеку, предоставлена свобода выбора[2]. Согласно эпосу человек может жить лишь ради себя самого, во имя своих страстей и желаний, проявив алчность и корыстолюбие, высокомерие и лень, трусость и незнание, или же, проявив милосердие и сострадание, великодушие, благородство и справедливость, трудолюбие и мудрость, бороться со злом. И в том, и в другом случае его жизнь останется подвластной судьбе, но придать ей высший смысл и назначение человек способен только, когда пожертвует личными устремлениями во имя продолжения жизни, установления мира и согласия и верности своим близким и своему сообществу – народу. Но народ, - это не только этническое понятие, но и общность, гораздо большая, чем свой род, это – люди, сообщество людей – народы.

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 301-б.
[2] Гринцер П.А. Эпос древнего мира. – С.190-191.

4.4. Эстетический идеал

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

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

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

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

Өлкөсүн көр, сазын көр,	Посмотри на (этот) край, Посмотри на луга,
Өрдөгүн көр, казын көр!	Посмотри на птиц: уток, гусей!
Ат жортпогон тулаңы,	(Там) лошади не истоптали ковыль,
Ар тараптан сандаалап	(Там) с разных сторон

Агып түшкөн булагы![1]	Стекает много родников.
Үзөнгүдөн чөп экен...	(Там) трава высотой до стремян...
Элиги ээп сулаган.	(Там) спокойно косули, вытянувшись лежат.
Бадалынын баарында	(Там) во всех кустарниках
Марал, бугу чураган...[2]	Бегают маралы...
Орчун жакшы жер экен	(Там) привольная, хорошая земля,
Ою – тоосу малга жай[3].	Горы и долины – места для скота.

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

В человеке выявляется и утверждается творец, художник. На этом этапе развития человеческого сознания происходит дифференциация утилитарного, нравственного, религиозного, политического, юридического и эстетического понятий. Но в героическом эпосе, произведении определенного общественного уровня развития, эстетическое выступает в синкретическом единстве со всеми этими формами общественного сознания»[4]. Особенно это замечается в архаичных пластах «Манаса».

---

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 289-б.

[2] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 81-б.

[3] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 289-290-б.

[4] Каратаев М. Природа эстетического в казахском героическом эпосе //Кочевники. Эстетика (Познание мира традиционным казахским искусством). – Алматы: Гылым, 1993. – С.146.

Для подтверждения вышесказанного приведем в качестве примера описание несравненного скакуна Мааникер в эпосе:

Калбыр өпкө, жез канат,
Камыш кулак, жез билек...
Оң жагында кырк чалгын,
Сол жагында кырк чалгын...
Айлансан дүйнө жүзүнө
Арыктабас жан эле,
Артык өнөр бар эле.
Алтымыш күндүк дайрадан
Аттап өтөр жан эле,
Токсон кундук тоолордон,
Эчки журбвс зоолордон
Басып өтөр мал эле,
Бар өнөр мында бар эле.
Кечип чапса чок өтпөс,
Кездеп атса ок өтпөс[1].

Легкие, как решето,
медные крылья (у него),
Уши - камыш, ноги
сильные у него...
Сорок крыльев справа
у него,
Сорок крыльев слева у него
Объедешь на нем весь свет,
Не исхудает это животное,
Несравненные качества
у него.
Через море, что пересекают
за шестьдесят дней,
Перескакивает это
животное,
Через горы, что перевалили-
вают за девяносто дней,
Через скалы, где
не проскочит коза,
Пройдет животное это,
Все (качества) в нем есть...
На скаку (его) огонь
не проймет,
Пуля пущенная не сразит
его.

Мы видим, что понятие красоты здесь выражено единством формы, вида коня и его физическими качествами - способностью за короткий срок преодолеть огромные расстояния. Все его внешние данные и физическая сила как бы

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 86-87-б.

подчинены этой, в данной ситуации ведущей стороне - его силе и скорости.

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

Өзү айбандан зор Кула...
Каса тулпар Аккула...
Сөөгүнөн суу чыгып,
Таноосунан буу чыгып,
Тар колтуктан суу чыгып,
Өпкөдөгү канаты
Өсүп жаңы жазылып,
Туяк тийген жерлери
Жер очоктой казылып,
Кара болот суулугу
Жерди көздөй басылып,
Желмаяндай чон Кула
Желдей учуп бүгүлүп[1].

Несравненный, огромный
Кула...
Чистокровный тулпар
Аккула...
Испариной весь покрыт,
Взмок до самых костей,
Из-под мышек проступила
вода,
Крылья, что на боках у него,
Раскрылись, расправились
они,
Там, где копытами
касается он,
Рытвины в земле
величиною с очаг,
Стальные удила
Оттянуты до самой земли,
Огромный Кула, словно
Джелмаян,
Будто ветер летит.

Даже здесь, где как будто живописуется красота коня, описание его тесно переплетено с оценкой его силы, мощи и способностью человека эту силу использовать в нужный момент. Если в описании красоты животного иные возможности ценности его могут как бы скрыть, то при изображении

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 264-265-б.

человека, его внешности, внутренние его качества рассматриваются в единстве.

По эпической норме всех народов жена героя должна отличаться не только умом, мудростью, но и красотой. В кыргызском эпосе дается описание внешности прекрасной Санирабийги - будущей жены Манаса:

Сап сулуунун өзү жөн... Истинная красавица (она)...
Олоңдой кара чачы бар, Толстые длинные косы у нее,
Сары, алтындан түймөдөй Словно петельки для золотых пуговиц,
Келишкен кара кашы бар... Прекрасные черные брови у нее...
Ботодой бели ийилип, Как у верблюжонка, изгибается ее стан, словно чий.
Чийдей кашы чийилип, Тонко очерчены брови ее,
Жазык мандай, кара көз, Широкий лоб, черные глаза,
Жатык тилдүү, ширин сөз, Учтивая речь, сладкие слова,
Аркасы кайкы, аркар төш, Гибкая спина, грудь архара,
Ай чырайлуу, бото көз, Луноликая, с глазами верблюжонка она,
Кызыл жузу нурданган, Румяное лицо ее излучает свет,
Кыпча бели буралган[1]. Изящно изгибается ее тонкий стан.

Свое душевное состояние древний кыргыз выражал с помощью контрастов между положительным и отрицательным, «плохим» и «хорошим», жизнью и смертью, добром и злом, радостью и печалью. Зима для кочевника-кыргыза всегда была довольно тяжелым временем, поскольку она сопровождалась холодом, голодом и нередко смертью. Это

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 354-б.

стало поэтическим образом, выражающим опасность, сложность положения. Гнев эпического богатыря передается так:

Кышкы кирген буурадай[1]. Он - словно верблюд в зимнюю пору.

Постоянные перекочевки, походы научили древних кыргызов ориентироваться в странах света, находить дорогу по звездам, определять расположение пастбищ, стоянок и т.д. Такие звезды и планеты, как Солнце *Кун*, Луна *Ай*, Венера *Чолпон жылдыз*, Большая Медведица *Жети Каракчы*, Плеяды *Үркөр* и др., приобрели в эпосе эстетическую ценность. Не случайно красивую девушку кыргызы называли луноликой, а ее улыбку сравнивали с лучом солнца, глаза - со звездами.

В «Манасе» немало эпитетов и сравнений, связанных с названиями птиц, диких животных - соколом, ястребом, львом, тигром, леопардом, синегривым волком и др. Все они в древности были священными, в эпосе же помимо того несут художественную нагрузку. Лев, волк и леопард были символами мощи и физической силы Манаса.

Символом храбрости богатыря стал тигр. Недаром мать Манаса, когда была на сносях, пожелала съесть сердце тигра. И не случайно, когда богатырь разгневан, он теряет человеческ облик и принимает как бы облик тигра или льва - зверей страшных в ярости своей:

Арстан сыны баатырдын Высматривающего из-за укрытия жертву,
Азыр чыга калганы. Готового к прыжку леопарда
Баткалашта мараган облик приняв,
Кабыландай караган, Того, чей хвост кольцом, ,
Ар качандан бир качан а шкура пестра.
Ачуусу ишке жараган, От кого, если убегать, не спастись, -

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 159-б.

Чагарак куйрук чаар тон, Облик смурого тигра принял он,

Чамынганы соо болбос потеряв человеческий вид,
Шаңы чыкты сур жолборс,
Адам түрү жоголуп[1]. Принял облик льва он.

Для кыргызского героического эпоса, как и в целом для эпической культуры тюрков «очень характерен гиперболический прием - художественная условность, основанная на резком преувеличении и заострении свойств реальных явлений с целью их эстетического освоения. Благодаря поэтической гиперболизации эпос приобретает большую эмоциональность. Гипербола передает известное эмоциональное состояние субъекта речи (восхищение, страх, ненависть и т.д.), а также вызывает эти чувства у адресата речи. На поэтической гиперболе построены многие моменты: эпоса, эмоциональное содержание которого может быть очень разнообразным – от возвышенного до низменного и комического.

Возвышенное как эстетическая категория отражает мощные внутренние силы человека, его безграничные возможности в процессе освоения и очеловечивания явлений природы, в борьбе человека за свои идеалы... Огромная физическая сила батыра (количественная характеристика) становится эстетически значимой - возвышенной благодаря соответствию народному идеалу о предназначении силы (качественная характеристика): защита родной земли, борьба за справедливость. В противном случае она становится противоположной возвышенной - низменной. Враг наделяется также огромной физической силой, часто большей, чем у героя, но она предназначена для «черного дела», поэтому и вызывает негативное чувство»[2].

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 158-б.

[2] Каратаев М. Природа эстетического в казахском героическом эпосе. - С.146-147.

Обратимся к портретной характеристике Манаса, где широко применяется гипербола:

Адамда мындай борум жок... Среди людей подобного ему нет...

Бир өзүнүн башында В нем одном
Миң балбандын күчү бар. Мощь тысячи силачей
Жолборс маңдай, таш жүрөк, Лоб тигриный, сердце - камень у него,

Жооруну калың, пил билек... Спина могучая, в руках сила слона...

Качырганы соо болбос[1]. На кого набросится, тому не уцелеть.

А вот как изображается противник Манаса - великан Джолой:

Тырмагына караса Если взглянуть на его ногти
Ак жолборсттун салаадай, Как когти у белого тигра они,

Муруттарын караса Усы у него словно лопасти,
Тегирмендин күпчөгү Ровно вставленные в мельничную ступицу,

Текши каккан барадай, Нет никого громаднее его...
Өлчөөсү жок өзгөчө... Словно большая чаша его зрачок!

Чечекейи чарадай! Как огромный казан его голова.

Даш казандай башы бар... Посмотришь на оба его плеча

Эки ийнине караса Два человека могут уместиться на них...

Эки киши конгондой... Икры толщиной с туловище быка,

Балтыры өгүз белиндей, Дыхание его

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 2 китеп. – 189-б.

Оозунан чыккан илеби — Подобно ветру (дующему) на перевале.

Орто белдин желиндей.
Кол жагына караса — Посмотришь на руки его -
Кырк жылдык терек чынардай... — Они словно сорокалетний тополь...

Арка жагын караса — Посмотришь на спину его -
Ат жарышчу талаадай[1]. — Словно поле для скачек коней.

Контрастное изображение носит традиционный характер и служит цели еще большего возвеличивания богатыря Манаса, подвиг которого приобретает поистине грандиозное значение. Цель этого приема - не только в том, чтобы показать чрезмерную тяжесть поединка, схватки героя с противником, но и вызвать неприязнь, отвращение к врагу. Он позволяет манасчи оттенить в эпическом герое положительное, возвышающее его в глазах слушателей, у врага - низменное и плохое.

Одной из основных эстетических категорий героического эпоса вообще, кыргызского, в частности, является категория прекрасного, поскольку в понятии прекрасного и возвышенного выражен эстетический идеал героя. В кыргызском героическом эпосе прекрасное понимается как диалектическая взаимосвязь героического и эпического.

Эпоха «военной демократии» с ее бурными событиями образования народностей, консолидации племен, события национально-исторического аспекта породили героический эпос. Условия суровой кочевой жизни времен военной демократии, сама форма этого общежития не отчуждала его члена от общественных проблем во всей их целостности... Не существовало в тот период объективной преграды помешавшей народному воображению соединить способности и достоин-

[1] Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – 3 китеп. – 182-184-б.

ства многих людей в идеальном героическом лице. Идеализация здесь целенаправленная, осознанная значительностью изменений в народной жизни и художественно закрепившая эти исторические события. Поэтому идеализация в героическом эпосе выступает как форма эстетического постижения действительности[1]. И только через нее можно выявить представления древнего кочевника о красоте, прекрасном.

Идея защиты своего рода, племени от внешних угроз, идея объединения всех племен кыргызов - самые главные в кыргызском героическом эпосе и понимаются как прекрасное деяние в подвигах Манаса и его сорока витязей. Манас делает все, чтобы собрать и объединить свой народ. Ради этого он идет в смертельный бой с врагами, защищает родную землю от посягательств иноземцев, создает союз племен. Радостно и светло описываются в эпосе походы Манаса против врагов: калмыков, кытаев с целью освободить земли своих предков и, наоборот, гневными словами осуждаются заговор семи ханов и Кёзкаманы, родственники Манаса, вносящие раздор среди кыргызских родов.

Героический эпос каждого народа использовал свой художественный поэтический материал, по-разному оценивал ту или иную сторону жизни, но единым оставалось понятие прекрасного - героическое деяние, совершенное идеальным героем в пользу своего народа. Такое понимание прекрасного можно обяснить тем, что народы, создавшие героический эпос, пережили в свое время бурный период организации народности, защиты своей независимости, требовавшей мобилизации всех их сил как духовных, так и физических. Поэтому мужество, отвага, открытость, стремление к свободе, трудолюбие, благородство и великодушие, честь, долг, ум, верность слову, любовь к родной земле, терпимость, дружба, товарищество - все эти качества в полной мере присущи героям

[1] Каратаев М. Природа эстетического в казахском героическом эпосе. - С.151-152.

как оседлых, так и кочевых народов. И бесспорно, идеальный герой - обладатель этих общечеловеческих качеств - понятен и близок всем людям.

Обобщая изложенное выше, мы можем сказать, что красота мира проявляется в многообразных отношениях человека и эстетический идеал в «Манасе» не отделен от этических ценностей, а слит с ними в единый целостный образ - эмоционально одухотворенный. Это возвышенно-вдохновенное состояние, которое манасчи на протяжении многих веков вызывали у своих многочисленных слушателей, формировало у них потребность действовать, совершать поступки, достойные Манаса. И это, пожалуй, самое главное и бесценное в героическом поэтическом эпосе «Манас», который дает широкую панораму жизни древних кыргызов и способствует формированию мира ценностных ориентаций современного человек.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Манас» - один из наиболее выдающихся памятников традиционной культуры кыргызов, средство и способ её интеграции и осмысления. Более того, данный эпос – средство аккумуляции и выражения памяти этноса, важнейший в прошлом способ межпоколенной трансмиссии культуры кыргызов. К изучению «Манаса» специально в философско-культурологическом аспекте ученые только приступают. Потому работы в этом плане остаются актуальными и сулят для современного манасоведения немало интересных открытий.

В манасоведении нет однозначного мнения по вопросу генезиса эпоса. Большинство исследователей, не отрицая мифологических истоков «Манаса», сходятся в одном: кыргызский эпос более историчен, нежели мифологичен. Отдельные исследователи считают, что мифологические сюжеты не играют существенной роли. На наш взгляд, подобный подход являлся не совсем правильным. Мифологические истоки «Манаса» заслуживают специального изучения и, как показывают наши исследования, могут дать совершенно новые открытия, а именно:

Во-первых, анализ образов «Манаса» в их совокупности приводит к выводу, что эпос повествует прежде всего не о сложении этноплеменной организации или формировании ранней государственности кыргызов, а о сложении мироздания в целом, т.е. имеет космологический и даже космогонический характер. Иными словами, в основе «Манаса» лежит космогонический миф, в котором находит выражение модель мира древних кыргызов. Важность такого подхода состоит в том, что он значительно расширяет «культурный ареал»

«Манаса», рассматривает его не просто как культурный памятник отдельного народа, этноса, а как памятник общечеловеческой культуры. Никто сегодня не оспаривает мысль о том, что «Ветхий Завет» или «Илиада» являются не просто памятниками иудейского и греческого народов, а общечеловеческим достоянием.

В недалеком прошлом значение «Манаса» пытались сузить до рамок «провинциального» эпоса, сегодня настало время раскрыть его общечеловеческое значение. «Манас» повествует не частную историю отдельного этноса, значимого лишь для самого данного этноса (кыргызов), а всеобщую историю человечества, выражаемую языком и образами отдельного этноса. Космогонический миф «Манаса» аналогичен мифам других культурных народов и тем самым принадлежит всеобщей истории человечества;

Во-вторых, проведенный выше сравнительно-исторический анализ «Манаса» и мифов, эпосов Древней Индии, Ближнего Востока, европейских народов выявляет факт общности их происхождения;

И, наконец, в-третьих, на основе проведенных нами изысканий и в свете концепции Великого переселения народов, «прародину» европейского мира следует сместить значительно в юго-западном направлении и локализировать ее в пределах центральноазиатского ареала. Как показывает текстуальный анализ «Манаса» на Древнем Алтае, в Сибири зарождались глубинные истоки народов Европы!

Именно отсюда с первоначальной территории их обитания в юго-западном направлении и далее в Индию, Ближний Восток, Европу должны были проделать свой миграционный путь тюркские племена, куда входили и арии, древние предки кыргызов. И именно эти племена, на протяжении веков ассимилировали другие народы, в том числе и европейские. В свете концепции Великого переселения народов эпосу «Манас» не менее 4500 - 5000 лет. Это самый древнейший в истории человечества эпос и в нем отражено мифологическое мировоззрение предков кыргызов, проживавших в III тысячелетии до н.э.

Сопоставительный анализ «Манаса» и мифоэпического наследия Древней Индии, Ближнего Востока, евразийского мира следует продолжить. Мы уверены, что эти исследования дадут еше много неожиданных и интересных открытий.

Недостатком западной ориенталистики является слабое внимание к особенностям тюркской кочевой культуры, что объясняется, с одной стороны, довольно поверхностным знанием западными исследователями кыргызского, и, в целом, тюркских языков, а с другой – пренебрежительным отношением к кочевым культурам как «слаборазвитым», «архаическим», «нецивилизованным». Исследование родной культуры самими носителями тюркских языков является их как научным, так и культурным долгом.

CONCLUSION

«Manas» is the outstanding monument of the traditional culture of the Kyrgyz people, its means and resource for its integration and comprehension. Besides, this epos is the tool of accumulation and the form of storage of the ethnos, the most important method used for the culture transmission between generations of the Kyrgyz people. Scientists have just got down to studying the philosophic and culturological aspects of «Manas». That is why the works are still very topical in this respect and promise a good many interesting discoveries for modern researching of «Manas».

There is no an unambiguous opinion concerning the genesis of the epic in the «Manas» studies. Not denying the mythological origins, the researchers agree with the statement that the Kyrgyz epic is more historical rather than mythological. Some researchers believe that the mythological plots do not play an important role. In our opinion, such an approach is not completely correct. The mythological sources of «Manas» are to be specially studied and, as our researches have shown, they can produce the absolutely new discoveries, namely:

Firstly, based on the analysis of the «Manas» characters, in the aggregate, it can be draw a conclusion that first of all the epic narrates about the formation of the world, but not only about ethnic and tribal structure and formation of early statehood of the Kyrgyz people, it means that the epic has the cosmological and even the cosmogonical character. In other words, the «Manas» epic is based on the cosmogonical myth, in which the world model of the ancient Kyrgyz people was expressed.

The importance of such an approach is that it significantly expanded «the cultural area» of the «Manas» epic. Using

the approach the epic is considered not only as the cultural monument of a separate nation, the ethnos, but as the monument of the universal culture. Currently, nobody contest that the Old Testament and «The Iliad» are only monuments of the Judaic and Greek people; it is well-known that they are the universal heritage.

In the recent past, the importance of the «Manas» epic was attempted to underestimate as the «provincial» epic. At the present, it is high time to disclose its universal significance. «Manas» narrates not a «private» story of a separate ethnos, which has a meaning for this very ethnos (the Kyrgyz people), but, the epic narrates the universal history of the human race, expressed by the language and images of the separate ethnos.The cosmogonical myth of «Manas» is similar to myths of other cultural nations, and thereby it belongs to the universal history of the humanity;

Secondly, the above-mentioned comparative analysis of the «Manas» epic and myths, eposes of Ancient India and Middle East, and European people has shown that all of them have the community of origin;

And finally, in the third place, based on researches, performed by us, and in the context of the Great Migration of Peoples, the «ancestral home» of the European world is to be replaced southwestwardand to be located within the Central Asia area. As the «Manas» epic textual analysis has shown, the deep backgrounds of the European peoples are born in Ancient Altai and in Siberia.

It was the initial territory of their habitation and the Aryan tribes of Turkic people, which comprised the ancient ancestors of the Kyrgyz people, had to migratein the southwestern direction, further to India, Middle East and Europe. And they were those peoples who assimilated with other peoples over centuries, including the European ones.

In the context of the Great Migration of Peoples, the Kyrgyz epic «Manas» is no less than 4500-5000 years old. «Manas» is the most ancient epos in the history of the mankind, the epos reflected the mythological world outlook of the Kyrgyz ancestors lived in the 3rd millennium B.C.

The comparative analysis of «Manas» and mythic and epic heritage of Ancient India, Middle East and the Eurasian world is to be continued. We are sure that such researches will provide us with many unexpected and interesting discoveries. The disadvantage of the western oriental studies is that it pays weak attention to peculiarities of the Turkic nomadic culture.

On the one hand, it can be explained that the western researchers of the Kyrgyz culture do not have deep knowledge of the Kyrgyz language and, as a whole, of the Turkic languages. And, on the other hand, they have a dismissive attitude to the nomadic cultures, as if they are «underdeveloped», «archaic» and «uncivilized».The study of our native culture by Turkic-speaking people is their scientific and cultural duty.

ЛИТЕРАТУРА. ИСТОЧНИКИ

1. Алооке хан. С.Орозбаковдун айтуусу боюнча /Басмага даярдаган Ы.Абдрахманов. – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1941. – 56б.

2. Алгачкы айкаш (Чоң казаттан үзүндү). Айтуучу: Орозбаков Сагымбай /Басмага даярдаган Ж.Бейшекеев.- Фрунзе: Кыргызмамбас, 1942. - 98 б.

3. Алмаши Г. Прощание героя Манаса с сыном Семетеем. Из каракиргизского эпоса «Смерть Манаса» //«Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1968. – С.42-48.

4. Атхарваведа. Избранное. – М.: Наука, 1976. – 406 с.

5. Брихадарньяка упанишада. – М.: Наука, 1964. – 239 с.

6. Валиханов Ч.Ч. Смерть Кукотай-хана и его поминки // Собр. соч. В 5-тит. – Алма-Ата, 1985. – Т.2.

7. Древнеиндийская философия (начальный период): Пер. с санскр. – М.: Соцэкгиз, 1963. – 272 с.

8. Законы Ману. – М.: Изд. вост. лит., 1960. – 364 с.

9. Каныкейдин Тайторуну чапканы. С.Каралаевдин айтуусу боюнча. Ред. О.Жакишев. – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1941. – 154 с.

10. Книга Притчей Соломоновых //Библия. Книги Священного Писания. Ветхий и Новый Завет. Канонические. В русск. пер. – Христ. изд., 1991. – С.640-665.

11. Маджму ат-таварих (пер. с тадж. В.А.Ромодина) //Материалы по истории киргизов и Киргизии. – М.:Наука, 1973. – Вып.1. – С.200-214.

12. Майдан (Семетейден). Айтуучу: Б.Абдурахманов (Тоголок Молдо) /Басмага даярдаган Ж.Бейшекеев. – Фрунзе:Кыргызмамбас, 1942. – 63б.

13. Макел-Дөө. С.Орозбаковдун айтуусу боюнча /Басмага даярдаган Ы.Абдрахманов. – Фрунзе:Кыргызмамбас, 1941. – 61б.

14. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 536. – 346 б.
15. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 537. – 754 б.
16. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 538. – 766 б.
17. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 539. – 500 б.
18. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 540. – 1000 б.
19. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 541. – 590 б.
20. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 542. – 472 б.
21. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 543. – 500 б.
22. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 544. – 500 б.
23. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 545. – 874 б.
24. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 546. – 429 б.
25. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 547. – 288 б.
26. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 548. – 403 б.
27. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 549. – 448 б.
28. Манас. Эпос. Сагмнбай Орозбак уулунун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. № 550. – 501-976 б.
29. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №501. – 398 б.
30. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №502. – 470 б.
31. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №503. – 301 б.

32. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №504. – 349 б.
33. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №505. – 405 б.
34. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №506. – 320 б.
35. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №507. – 287 б.
36. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №508. – 243 б.
37. Манас. Эпос. Тоголок Молдонун варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №567. – 498 б.
38. Манас. Эпос. Тоголок Молдонун варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №568. – 860-1261 б.
39. Манас. Эпос. Тоголок Молдонун варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №569. – 1262-1711 б.
40. Манас. Эпос. Тоголок Молдонун варианты боюнча // Фонды ОРП. – Инв. №571. – 499-859 б.
41. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №551. – 151 б.
42. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №552. – 312 б.
43. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №553. – 81 б.
44. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №554. – 136 б.
45. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №555. – 687-932 б.
46. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №556. – 286 б.
47. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №557. – 932-1217 б.
48. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №558. – 1218-1475 б.
49. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №559. – 238 б.

50. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №556. – 53 б.

51. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №561. – 139 б.

52. Манас. Эпос. Молдобасан Мусульманкуловдун варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №562. – 156 б.

53. Манас. Көкөтөйдүн ашы. Тыныбек. Семетей баатырдан бир бөлүм: Эпос /Түзгөн Сарыпбеков Р. – Бишекек: Ала-Тоо, 1994. – 176 б.

54. Манас. Кыскартылып бириктирилген вариант. Жалпы ред. проф. Б.М.Юнусалиев – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1958. – 1 бөлүк, 1 китеп. – 303 б.

55. Манас. Кыскартылып бириктирилген вариант. – Фрунзе: Кыргызмамбас, 1958. – 1 бөлүк, 2 китеп. – 318 б.

56. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1979. – 1 китеп. – 296 б.

57. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1980. – 2 китеп. – 452 б.

58. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе:Кыргызстан, 1981. – 3 китеп. – 348 б.

59. Манас. Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча. – Фрунзе: Кыргызстан, 1982. – 4 китеп. – 368 б.

60. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча академиялык басылыш. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 1китеп. – 567 б.

61. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча академиялык басылыш. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 2китеп. – 800 б.

62. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча академиялык басылыш. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 3китеп. – 668 б.

63. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек: Кыргызстан, 1984. – 1китеп. – 262 б.

64. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек: Кыргызстан, 1986. – 2 китеп. –262б.

65. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча академиялык басылыш. – Бишкек :Кыргызстан, 1995. – 1 китеп. – 447 б.

66. Манас. Эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча басылыш. – Бишкек:Кыргызстан, 1995. – 2 китеп. – 296 б.

67. Манас: Мамбет Чокморовдун варианты боюнча / Түзүүчүлөр: Б.Садыков, Э.Абдылдаев. – Бишкек, 1995. – 335 б.

68. Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, 1984. - Кн.1. - 544 с.

69. Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, 1988. -Кн. 2. -688 с.

70. Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, 1990. – Кн. 3.- 512 с.

71. Манас. Киргизский героический эпос. – М.: Наука, 1995. – Кн. 4. -768 с.

72. Манас. Кыргыз элинин баатырдык эпосу. Сагымбай Орозбаковдун варианты боюнча /Түз.: С.Мусаев, А. Акматалиев. – Бишкек: Хан-Теңир, 2010. - 1840 б.

73. Манас: С.Каралаевдин варианты боюнча /Түз.: А Жайнакова, А.Акматалиев. – Бишкек: Турар, 2010. – 1008 б.

74. «Манас»: Сагымбай Орозбаков энциклопедиясы. – Бишкек: Бийиктик плюс, 2015. – 1416 б.

75. «Манас»: Саякбай энциклопедиясы. – Бишкек: «Принт Экспресс», 2016. – 1260 б.

76. «Манас». Баатырдык эпос. «Манас» эпосунун биринчи бөлүгү: 1-китеп /Т.Молдонун варианты боюнча. Басмага даярдаган О.Сооронов. – Бишкек: Турар, 2017. – 744 б.

77. Манастын балалык чагы. Сагымбай Орозбак уулунун айттуусу боюнча /Басмага даярдаган Ы.Абдрахманов. - Фрунзе: Кыргызмамабас, 1940. – 130 б.

78. Манастын өлүмү. С.Каралаевдин айтуусу боюнча /Басмага даярдаган Ы.Абдрахманов. - Фрунзе: Кыргызмамабас, 1940. – 63 б.

79. Махабхарата 3. Эпизоды из книги 3,5. – Ашхабад: Изд. АН Туркм. ССР, 1957. – 561 с.

80. Махабхарата. Книга о Карне (Карнапарва): Пер. с санскр. – М.: Наука, 1990. – Кн. 8. – 326 с.

81. Махабхарата. Рамаяна: Пер. с санскр. – М.: Худож. лит., 1974. – 608 с.

82. Орозбаков С. Биринчи казат /Басмага даярдаган К.Рахматуллин. –Фрунзе:Кыргызмамбас, 1944. – 107 б.

83. Первая книга Моисеева. Бытие //Библия. Книги Священного Писания. Ветхий и Новый Завет. Канонические. В русск. пер. – Христ. изд., 1991. – С.1-57.

84. Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен /Собраны В.В.Радловым. – СПб., 1885. – Ч.5. Наречие дикокаменных киргизов. – 600 с.

85. Радлов В. Заметки о киргизах //Литературный Киргизстан. – 1989. - №2. – С.112-119.

86. Ригведа. Избранные гимны. – М.: Наука, 1972. – 418 с.

87. Ригведа. Мандалы I - IV. – М.: Наука, 1989. – 768 с.

88. Семетей. «Манас» эпосунун 2-бөлүгү /Проф. Б.М.Юнусалиевдин жалпы редакциясы боюнча. – Фрунзе:Кыргызмамбас, 1959. – 3-китеп. – 324 б.

89. Семетейдин Букардан Таласка келиши. Байымбет Абдрахмановдун (Тоголок Молдонун) айтуусу боюнча /Басмага даярдаган Ы.Абдрахманов. Фрунзе:Кыргызмамабас, 1941. – 54 б.

90. Сейтек. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча //Фонды ОРП. – Инв. №136. – 663-952 б.

91. Сейтек. «Манас» эпосунун 3-бөлүгү. - Фрунзе:Кыргызмамабас, 1960. – 265 б.

92. Смерть Кукотай-хана и его поминки (Отрывок из героической саги дикокаменных киргиз «Манас») // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. – Алма-Ата, 1985. – Т. 2. – С.90-100.

93. Собрание историй. Маджму ат-таварих. Фотографическая репродукция отрывков рукописного текста. Введ. , указ. / Подгот. к изд. А.Т.Тагирджанов. – Л., 1960 (Иранская филология. Вып. II). – С.12-22.

94. Солтоноев Б. Казак, кыргыз тарыхы //Фонды ОРП. Инв. №1057. – 566б.

95. Упанишады. – М.: Наука, 1967. – 336 с.

96. Үргөнч. Акмат Рысмендеевдин айтуусу боюнча /Басмага даярдаган Ы.Абдрахманов. Фрунзе:Кыргызмамабас, 1941. – 62 б.

97. Чхандогья упанишада: Пер.с санкр. – М.: Наука, 1965. – 256 с.

98. Эр Төштүк. Эпос. Айтуучу Саякбай Каралаев. – 2-бас. - Фрунзе:Кыргызстан, 1981. – 3436 б.

99. Алгашкы айкас.- Алматы: Каз. Мамлекет бірікken басмасы, 1942.-80 б.

100. Dist kirgiz traduit par B.Bolislavskaia et Roland Marlaus. – Europe, Revue Mensuelle. Paris, 1937. 15 mars, №171.

101. Keleti Szemie revue orientale pour les etudes ouraloaltaiques. Budesudapesht, 1911-1912, t. XII. - 266 p.

102. Манас. Кыргыз халкынын батырлык дастаны. Алгы сөзүн жазган М.Ауэзов. Аударгандар: Г.Орманов, Т.Жароков, К.Бекхожин. Бірінші китап, 1961; Екінші китап, 1962; Үшінші китап, 1962; Тортінші китап, 1962.

103. Манас. Киргиз халк эпоси. 1-китаб /Котарган Миртемир. – Тошкент: Бадий адабиёт нашриёти. – 424 б.

104. Манас. Киргизийин ардын туульсаас. Улсын Хэвлэлийн Газар. – Улаанбаатар, 1988. – 314 б.

105. Manas; der Hoch herrige; Kirgizcht Hedenepos. – Berlin, Verland Volk und Welt, 1974. - 191 p.

106. Manasz. Kirgiz Hosenek. Europa Konyvkiado. – Budesudapesht, 1979.

Manas. Volume 1, 2. Translated into English by Valter May. – Moskow – Bishkek, 1995. – 971p.

107. W.Radloff. Prolen der Volksliteratur der nordlischen Stamme, Theil.V. – SPb., 1885.

108. Wilhelm Radloff. Manas Destani. Kirgiz Turkcesi Metin - Turkie Turkcesi Geviri /Yayina hazirlayan: Prof. Dr. Emine Gursoy – Naskali. – Ankara 1995, 278 p.

109. MANAS. Turkish International Cooperation Agency (TICA). - Ankara, 1995.

110. The memorial feast for Kokotoy-khan (Kokotoydun asi). A Kirgiz Epic poem. Edited for first time from a photocopy of the unique

manuscript with translation and commentary by A.T.Hatto – Oxford University Press, London, 1977.

111. Manas: Hindi translation by Varyam Singh of the Kirgiz epic. Manas. Sahitya Akademi, New Delhi, 1997, Rs. 150.

112. Manas. The Great Campaign: Kirghis heroic epos /Translated by Wolter May. - M. – B., 1999. - 368 p.

Литература

113. Абаев В.И. Культ семи «богов» у скифов /Древний мир: Сб. ст. – М.: Изд. вост. лит-ры, 1962.

114. Абай Гесер-Хубун: Эпопея. Ч. 1 - 2. – Улан-Удэ, 1961-1964.

115. Абдрасулов С. Введение в философию номадов или опыт философского осмысления культурных оснований кыргызов // Республика. – 1995. – 10 октября.

116. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л.: Наука.Ленингр. отд-ие, 1971.

117. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) //Типология и взаимосвязилитератур древнего мира. – М.: Наука, 1971.

118. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975.

119. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977.

120. Аджи М. Европа, тюрки, Великая Степь. – М., 1998.

121. Аджи М.Э. Полынь половецкого поля. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: ОАО «Типография «Новости», 2000.

122. Аджи М. Тюрки и мир: сокровенная история. - М.: ООО Изд. АСТ, 2004.

123. Аджи М. Дыхание Армагеддона. – М.:АСТ: Астрель, 2011.

124. Аджи М. История тюрков. – М., АСТ, 2015.

125. Аджи Мурат. Святой Георгий и гунны. – М.: Изд. АСТ, 2019.

126. Айтматов Ч. Сияющая вершина древнекыргызского духа //Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. – Бишкек: Гл. ред. КЭ, 1995.

127. Акаев А. Кыргызская государственность и народный эпос «Манас». - Бишкек: Учкун, 2002.

128. Акаев А. История, прошедшая через моё сердце. – Москва - Бишкек: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», Илим, 2003.

129. Акишев К.А. К проблеме происхождения номадизма в аридной зоне древнего Казахстана //Поиски и раскопки в Казахстане. – Алма-Ата: Наука, 1972.

130. Акишев К.А. Саки азиатские и скифы европейские (общее и особенное в культуре) //Археологические исследования в Казахстане. - Алма-Ата: Наука, 1973.

131. Акишев К.А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. – М.: Искусство, 1978.

132. Акишев К.А. К генезису традиционной культуры казахов //Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Материалы международной конференции. – Алматы, 1995.

133. Акмолдоева Б.Б. Эпос «Манас» как этнографический источник в изучении традиционного хояйства киргизов //Тюркология – 88: Тез. докл. и сообщ.V Всесоюзн. тюркол. конф. (7-8 сентября). - Фрунзе: Илим, 1988.

134. Акмолдоева Б.Б. Традиции, верования и обряды киргизов, связанные с коневодством //Актуальные вопросы этнографии и археологии Киргизии: Сб. научн. ст. – Фрунзе: КГУ, 1989.

135. Акмолдоева Ш.Б. Мировоззренческое содержание эпосов киргизского народа. - Фрунзе, 1987. – 127с. Деп. в ИН ИОН АН СССР. – 20.09.89, № 39606.

136. Акмолдоева Ш.Б. К вопросу о гносеологическом подходе к эпосу «Манас» //Проблемы комплексного изучения эпоса «Манас» (Материалы Всесоюзн. симпозиума в г. Фрунзе 13-14 сентября 1990 г.). – Бишкек,1995.

137. Акмолдоева Ш.Б. К проблеме философского исследования эпоса «Манас» //Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира: Тез. докл. научн. симпозиума. – Бишкек, 1995.

138. Акмолдоева Ш.Б. Представления древних кыргызов о мире (на материалах эпоса «Манас») //Наука и новые технологии. – Бишкек, 1996. - №2.

139. Акмолдоева Ш.Б. К вопросу о генезисе эпоса «Манас» // Вестник КГНУ. Общественные науки. – Бишкек, 1997. – Вып. 3.

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

141. Акмолдоева Ш.Б., Садыков К.Ж. Малый эпос. Кыргызстан. Энциклопедия. - Б., 2001.

142. Акмолдоева Ш.Б. Восток и Запад: особенности духовной жизни //Диалог цивилизаций. – Вып. II. – Бишкек, 2003.

143. Акмолдоева Ш.Б. «Манас» ааламы. – Бишкек Илим, 2003.

144. Акмолдоева Ш.Б., Садыков К.Ж. . «Манас» и эпические памятники Древнего Двуречья //Вестник КНУ: Серия 1. – Гуманитарные науки. – Бишкек: КНУ, 2004.

145. Акмолдоева Ш.Б., Ниязова Ж.К. Этикет кыргызов. - Бишкек: Илим, 2005.

146. Акмолдоева Ш.Б. Вселенная «Манаса». – Бишкек, 2009.

147. Акмолдоева Ш.Б., Токпаева З.Т. «Манас» – философиялык ойлордун негизи //И.Арабаев ат. КМУнун жарчысы. Илимий-педагогикалык периодикалык журналы. – 2009. - №1 (3).

148. Акмолдоева Ш.Б. Народ – хранитель древнейшего эпоса //Вестник КГУ им. И.Арабаева. – Филологические науки. – Вып. 3. – Бишкек, 2010.

149. Акмолдоева Ш.Б. Диалог культур и религий //Вестник КГУ им. И.Арабаева. – Филологические науки. – Вып. 3. – Бишкек, 2010.

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

151. Акмолдоева Ш.Б. Эпос «Манас» - символ тюркской культуры // Эпос «Манас» - памятник мировой эпической культуры: Тезисы докладов Международной научно-практической конференции (Москва, 18-19 декабря 2012 г.) Мос. гос. ун-т им. М.В.Ломоносова, ин-т стран Азии и Африки. – М., 2012.

152. Акмолдоева Ш.Б. Власть и кочевая культура (на материалах эпоса «Манас») //Сб. материалов научно-практ. конф.: «Вопросы управления в фольклоре и письменных памятниках кыргызского этноса» (посв.1170- летию Великого Кыргызского каганата). – 11 апреля 2013 г. - Бишкек, 2013.

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

154. Алтмышбаев А.А. Очерки истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии. - Фрунзе: Илим, 1985.

155. Аманалиев Б.А. Из истории философской мысли киргизского народа. – Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1973.

156. Аммиан фон Бек. Гунны. – Трилогия: кн.I. Баламбер – хан гуннов (371-381). – Изд. второе. – Бишкек, 2013.

157. Аммиан фон Бек. Гунны. – Трилогия: кн.II. Ульдин – хан гуннов (399-410 гг.). – Изд. второе. – Бишкек, 2013.

158. Аммиан фон Бек. Гунны. – Трилогия: кн.III. – Аттила – хан гуннов (434-453 гг.). – Изд. второе. – Бишкек, 2013.

159. Аммиан фон Бек. Кыргыз Аттила – хан гуннов. – Б., 2016.

160. Антес Р. Мифология в древнем Египте //Мифологии древнего мира: Пер. с англ. – М.:Наука, 1977.

161. Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. Текст как явление культуры. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ие, 1989.

162. Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. – М.: Наука, 1984.

163. Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие. – Львов: Вища школа, 1986.

164. Н.В.Атамамедов, А.Ораев, А. Оразов. О смысловом значении имен героев, событий и названий в эпосе «Манас» //Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира: Тез. докл. научн. симпозиума. – Бишкек, 1995.

165. Атлас древнего мира. – Пер. с англ. 1996, «Дорлинг Киндерсли Лимитед», Лондон.

166. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т.1-3. – М.:Солдатенков, 1868. – Т.2.

167. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. – М.: Наука, 1982.

168. Ауэзов М.О. Киргизская народная героическая поэма «Манас» //Киргизский героический эпос «Манас». – М.: Изд-во АН СССР, 1961.

169. Ауэзов М.О. Мысли разных лет. – Алма-Ата: Казгослитиздат, 1961. – 542 с.

170. Ауэзов М.М. Энкидиада: К проблеме единства миров кочевья и оседлости //Кочевники. Эстетика (Познание мира традиционным казахским искусством). Алматы: Гылым, 1993.

171. Ауэзов М.М. Иппокрена. Хождения к колодцам времен. – Алматы: Изд. дом «Жибек жолы», 1997.

172. Байжигитов К. Кыргыз мифтери, уламыштары жана легендалары. - Фрунзе: Илим, 1985.

173. Бакиева Г.А. Социальная память и современность. – Бишкек: Илим, 2000.

174. Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры. – М., 1963.

175. Баласагуни Ю. Благодатное знание. – М., 1983.

176. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии //Соч. – М.:Наука, 1968. – Т.5.

177. Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк //Соч. - М.: Наука, 1963. – Т.2. – Ч.1.

178. Бартольд В.В. История турецко-монгольских народов //Соч. - М.:Наука, 1968. – Т.5.

179. /Бартольд В.В./ Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос. – Баку, 1999.

180. Басилов В.Н. Избранники духов. – М.: Политиздат, 1984.

181.Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. – М.: Высшая школа, 1962.

182. Батманов И.А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. – Фрунзе:Изд-во АН Кирг. ССР, 1950.

183. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М.: Худож. лит., 1965.

184. Бахтин М.М. Вопрсы литературы и эстетики. Исследования разных лет.– М.: Худож. лит., 1975.

185. Бекбалаев А.А. Аттила – предок кыргызов. – Б.: КРСУ, 2011.

186. Берков П.Н. Алтайский эпос и «Манас» / Киргизский героический эпос «Манас». – М.: Изд-во АН СССР, 1961.

187. Бернштам А.Н. Эпоха возникновения эпоса « Манас» //«Манас» - героический эпос киргизского народа. - Фрунзе: Илим, 1968.

188. Бергсон А. Два источника морали и религии. Пер. с франц. – М.: Канон, 1994.

189. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средн Азии в древние времена. В 3-х частях. – СПб., 1851. – Ч.1.

190. Бичурин Н.Я. Истоическое обозрение ойротов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. – СПб. : Мед. департамент, 1834.

191. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч. 1. Космическая эволюция. – Л.: Экополис и культура, 1991.

192. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т.1. Космогенезис. Ч.2-3. Эволюция символизма. Оккультная и современная наука. – Л.: Экополис и культура, 1991.

193. Блаватская Е.П. Теософский словарь. Пер. с англ. – М.: Изд. «Сфера» Рос. теософ. общ-ва, 1994.

194. Блаватская Е.П. Ключ к теософии. Пер. с англ. – М.: Изд. «Сфера» Рос. теософ. общ-ва, 1996.

195. Бокошев Ж. «Модель мира» в эпосе «Манас» (методологические проблемы концептуальной реконструкции) //Тюркология – 88: Тез. докл. и сообщ. V Всесоюзн. тюрколог. Конф. (7-8 сентября). - Фрунзе: Илим, 1988.

196. Бонград-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. Некоторые проблемы культурного наследия. – М.: Наука, 1975.

197. Бонград-Левин Г.М., Грановский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. – Изд. 2-е, доп. и испр. – М.: Мысль, 1983.

198. Борбугулов М. У истоков поэтического образа //Литературный Кыргызстан. – 1988. - №2.

199. Ботояров К. Английское издание эпоса «Манас» (Текстологические аспекты) //Фольклор. Поэтика. Традиция. – М.: Наука, 1982.

200. Брагинский И.С. Дэвы. Мифы народов мира. – Энциклопедия. В 2-х т. – М.:Рос.. энцикл., 1994. – Т.1. А-К.

201. Брудный А.А., Шредер Ю.А. Диалектический характер семантики текстов //Философские науки. – 1977. - №3.

202. Брудный А.А. К проблеме социально-психологических функций эпоса «Манас» // Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира: Тез. докл. научн. симпозиума. – Бишкек, 1995.

203. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан, 1996.

204. Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог) //Собр. соч. В 5-ти т. – Алма-Ата, 1984. – Т.1.

205. Валиханов Ч.Ч. Заметки по истории южносибирских племен //Собр. соч. В 5-ти т. – Алма-Ата, 1984. – Т.1.

206. Валиханов Ч.Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль //Собр. соч. В 5-ти т. – Алма-Ата, 1984. – Т.1.

207. Валиханов Ч.Ч. Записки о киргизах //Собр. соч. В 5-ти т. – Алма-Ата, 1985. – Т.2.

208. Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии //Собр. соч. В 5-ти т. – Алма-Ата, 1985. – Т.3.

209. Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов //Собр. соч. В 5-ти т. – Алма-Ата, 1985. – Т.4.

210. Васильевска Э. Прошлое и настоящее: сила героических эпосов и устной традиции // Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира: Тез. докл. научн. симпозиума. – Бишкек, 1995.

211. Вейман Р. История литературы и мифология: Очерки по методологии и истории литертуры. – М.: Прогресс, 1975.

212. Великая традиция: шедевры бронзовой скульптуры Индии. - Изд. на русск. яз.: «Фестиваль Индии», 1988.

213. Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986.

214. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Л.: Гослитиздат, 1940.

215. Вико Джамбаттиста. Основания Новой науки: Пер. с итал. – М. – К..: «REFL-book» - «ИСА», 1994.

216. Гачев Г. Национальные образы мира. – М.: Сов. писатель, 1988.

217. Герхардт М. Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»): Пер. с англ. – М.: Наука, 1984.

218. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987.

219. Гомер. Илиада: Пер. В.Вересаева. – М. – Л., 1949.

220. Гордон С. Ханаанейская мифология //Мифология древнего мира: Пер. с англ. – М.:Наука, 1977.

221. Грантовский Э.Л. Ранняя история иранских племен Передней Азии. – М.: Наука, 1970.

222. Грантовский Э.Л. О некоторых материалах по общественному строю скифов. «Родственники» и «друзья» //Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). – М.: Наука, 1981.

223. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. – М.: Наука, 1980.

224. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах иганасан XIX – начала XX в.). – Л.: Наука, Ленингр. отд-ие, 1983.

225. Гринцер П.А. Махабхарата и Рамаяна. – М.: Худож. лит., 1970.

226. Гринцер П.А. Две эпохи литературных связей //Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971.

227. Гринцер П.А. Эпос древнего мира // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971.

228. Гринцер.П.А. Деви //Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Сов. энцикл., 1980. – Т.1.

229. Гринцер.П.А. Ману //Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. – М.: Рос. энцикл., 1994. – Т.2. К-Я.

230. Грязнов М.П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири //Археологический сборник Государственного Эрмитажа. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. – Вып. 3.

231. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972.

232. Гуревич А.Я. Язык исторического источника и социальная действительность //Труды по знаковым системам Тартуского гос. ун-та. 1975. – Вып. 7.

233. Гусева Н.Р. Индуизм: История формирования. Культовая практика. – М.: Наука, 1977.

234. Гютербок Г.Г Хеттская мифология //Мифологии древнего мира: Пер. с англ. – М.: Наука, 1977.

235. Джангар. Калмыцкий народный эпос. – Элиста: Калмиздат, 1971.

236. Джамгерчинов Б.Дж. Из генеалогии киргизов //Белек С.Е.Малову: Сб. ст. - Фрунзе: Изд-во Кирг. филиала АН СССР, 1946.

237. Дхаммапада: Пер. с пали. – М., 1960.

238. Дубровский Д.И. Расшифровка кодов (методологические аспекты проблемы) //Вопросы философии. – 1979. – №12.

239. Дъяконов И.М. Основные черты древнего общества (реферат на материале Западной Азии) //Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока. – М.: Наука, 1971.

240. Дъяконов И.М. Введение //Мифологии древнего мира – М.: Наука, 1977.

241. Дъяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука, 1990.

230. Древнетюркский словарь. – Л., 1969.

242. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976.

243. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.

244. Жакишев О. Киргизский героический эпос «Манас» // Изд-во Кирг. филиала АН СССР. – 1945. - Вып. 1.

245. Жирмунский В.М. Введение в изучение «Манаса». - Фрунзе: Изд-во Кирг. филиала АН СССР. – 1948.

246. Жирмунский В.М. Народно-героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. – М., - Л.: Гослитиздат, Ленингр. отд-ие, 1962.

247. Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры: Расказы о Монголии и монголах. – М.: Наука, 1990.

248. Зарубежные исследования по семиотике фольклора: Сб. ст. - М.: Наука, 1964.

249. Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva - «конь» (жертвоприношение коня и дерево asvatha в древней Индии. – М.: Наука, 1974.

250. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974.

251. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М.: Наука, 1982.

252. Иорданский В.Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. – М.: Наука, 1991.

253. История первобытного общества: Эпоха первобытной родовой общины.- М.: Наука, 1986.

254. История Киргизской ССР. С древнейших времен до середины XIX в. - Фрунзе: Кыргыстан, 1984. – Т.1.

255. Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). – М.: Наука, 1981. – 182 с.- М., 1989 – 1993.

256. Карамзин Н.М. История государства Российского. – Т.1 – 5. - М., 1989 – 1993.

257. Карасаев Х. Накыл сөздөр: Тил казынасынан баян. - Фрунзе: Кыргызстан, 1982.

258. Карасаев Х.К. Өздөштүрүлгөн сөздөр. Сөздук. 5100 сөз. – Фрунзе, 1986.

259. Карасаев Х.К. Кабус наме: «Манас» сөздүгү. - Фрунзе: Кыргызстан, 1990.

260. Каратаев М. Природа эстетического в казахском героическом эпосе //Кочевники. Эстетика (Познание мира традиционным казахским искусством). – Алматы: Гылым, 1993.

261. /Карпини/ Иоанн де Плано Карпини. История Монгалов. СПб., 1911.

262. Карыпкулов А. «Манас» и манасоведение (Вместо предисловия) //Энциклопедический феномен эпоса «Манас»: Сб. ст. – Бишкек: Гл. ред. КЭ, 1995.

263. Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, 1986.

264. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М.: Наука, 1972.

265. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири /Материалы и исследования по археологии СССР. – Вып. 1. – М. – Л., 1949.

266. Козубаев О., Бекбоев А. От мифопоэтического к реально-историческому

//Наука и техника. – 1995. - №12.

267. Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки. – М.: Наука, 1983.

268. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках //Тюркологический сборник. – М.: Наука, 1981.

269. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980.

270. Кон С.И. Открытие «я» . – М.: Политиздат, 1978. –

271. Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада //Мифологии древнего мира: Пер. с англ. – М.: Наука, 1977.

272. Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». – Фрунзе: Илим, 1980.

273. Кыргызы и Кыргызстан: опыт нового исторического осмысления. Бишкек:Илим, 1994.

274. Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек». Манасоведение: Хрестоматия. – Ч.1.: Для учеб. завед. с русск. яз. обуч. /Сост. М.А.Рудов. – Бишкек: КРСУ, 2017.

275. Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек». Манасоведение: Хрестоматия. – Ч.2.: Для учеб. завед. с русск. яз. обуч. /Сост. М.А.Рудов. – Бишкек: КРСУ, 2017.

276. Кызласов Л.Р. Города гуннов //Татарская археология. - №2(3), 1998.

277. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: Пер. с франц. – Л.:Атеист, 1930. – Ч.1.

278. Леви-Строс К. Структура мифов //Вопросы философии. – 1970. - №7.

279. Леви-Строс К. Миф, ритуал и генетика //Природа. – 1978. - №1.

280. Леви-Строс К. Деяния Асдиваля //Зарубежные исследования по семиотике фольклора: Сб. ст. – М.: Наука, 1985.

281. Леви-Строс К. Как умирают мифы //Зарубежные исследования по семиотике фольклора: Сб. ст. – М.: Наука, 1985.

282. Леви-Строс К. Структурная антропология: Пер. с франц. – М.: Наука, 1985.

283. Леви-Строс К. Первобытное мышление: Пер. с франц. – М.: Республика, 1994.

284. Лелеков Л.А. Термин «арья» в древнеиндийской и древнеиранской традициях // Древняя Индия. Историко-культурные связи. – М., 1982.

285. Лифшиц М. Критические заметки к современной теории мифа //Вопросы философии. – 1973. - №8.

286. Лифшиц М. Критические заметки к современной теории мифа //Вопросы философии. – 1973. - №10.

287. Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1980.

288. Лихачев Д.С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.). – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1962.

289. Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. – М. – Л.:Наука, Ленингр. отд-ие, 1964.

290. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат,1991.

291. Лотман Ю.М. О мифологическом коде сюжетных текстов //Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Тарт. ун-т, 1973.

292. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. - Тарту: Тарт. ун-т, 1973.

293. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1973. – Т.6.

294. Лурия А.Р. Языки сознание. – М.: Изд-во МГУ, 1979.

295. Маковельский А.О. Авеста. – Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1960.

296. Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. – М. –Л.: Изд-во АН СССР, 1952.

297. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. -

Тбилиси: Мецниереба, 1984.

298. Мамыров М. Адабият башаты: Адабий сын жана адабият таануу. – Фрунзе: Кыргызстан, 1986.

299. «Манас» энциклопедиясы. 1-2 том. – Бишкек, 1995. – Т.1.

300. «Манас» энциклопедиясы. 1-2 том. – Бишкек, 1995. – Т.2.

301. «Манас» эпосунун сөздүгү /Түзгөндөр: Абдылдаев Е., Акматалиев А., Сарыпбеков Б., Садыков Б. – Бишкек, 1995.

302. Маргулан А.Х. Шокан жэне «Манас». – Алматы: Жазушы, 1971.

303. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд-во вост. лит., 1963.

304. Мелетинский Е.М. Мифы древнего мир в сравнительном освещении //Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971.

305. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.

306. Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора //Фолклор. Поэтическая система. – М.: Наука, 1977.

307. Мировая культура. Традиции и современность. – М.: Наука, 1991.

308. Миф жана легенда. Кыргыз элинин оозеки чыгармачылык тарыхынын очерки. Фрунзе: Илим, 1973.

309. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.1. А-К.

310. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.

311. Мифологии древнего мира. М.: Наука, 1977.

312. Мифологический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1991.

313. Моисеев Н.Н. Человек. Среда. Общество. Проблемы формализованного описания. – М., 1982.

314. Молдобаев И.Б. «Манас» - историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: Кыргызстан, 1995.

315. Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» как источник по истории государственности кыргызов. – Бишкек, 2004.

316. Мурзаев Э.М. Тюркские географические названия. – М., 1996.

317. Мялль Л.Ваджра //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.1. А-К.

318. Мялль Л. Локапалы //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т2. К-Я.

319. Мялль Л.Э. Шакьямуни //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.2. К-Я.

320. Невелова С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). – М.: Наука, 1975.

321. Невелова С.Л. Махабхарата.Изучение древнеиндийского эпоса. М.: Наука, 1991.

322. Неклюдов С.Ю. Статистические и динамические начала пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. – М.: Наука, 1975.

323. Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) //Тюркологический сборник, 1977. – М.: Наука, 1981.

324. Низами. – Искандер-наме. – М., 1953.

325. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – Литературные памятники: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990.

326. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. – Т.2. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990.

327. Нуржанов Б. Город и степь // Тамыр. – Алматы, 2003. – Вып. 2(10).

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

329. Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. – Аматы, 1994.

330. Нуцубидзе Ш.И. Собрание сочинений. Том IV. Руставели и Восточный Ренессанс. – Тбилиси: Мецниереба, 1987.

331. Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). – М.:Наука, 1968. – 115 с.

332. Окладников А.П. Олень Золотые Рога. М.; Л., 1964.

333. Окладников А.П. Азия – Америка: древний мост /Избранные труды. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003.

334. Омуралиев Ч. Теңирчилик (Улуттук философиянын уңгусуна чалгын). – Бишкек: КРОН, 1994.

335. Орынбеков М.С. Проблема субстанции в философии и науке. - Алма-Ата: Наука, 1975.

336. Осмонова Н.И. Символическая Вселенная человека традиционной кочевой культуры. – Бишкек: КРСУ, 2016.

337. Пантусов Н. Заметки о древностях Семиреченской области. Известия императорской археологической комиссии. – СПб., 1904. – Вып. 12.

338. Парахонский Б.А. Язык культуры и генезис знания. – Киев: Наукова думка, 1988.

339. Петрухин В.Я. Погребальный культ языческой Скандинавии: Автореф. дисс... к-та ист. Наук. – М., 1975.

340. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории: Проблемы палеопсихологии. – М.: Мысль, 1974.

341. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и и история. – 2-ое изд., перераб. и доп. - М.: Наука, 1979.

342. /Преловский/ Шаманские песнопения сибирских тюрок. Пер. А.Преловского. – М., 1996.

343. Приск. Римское посольство к Аттиле. – Спб., 1842.

344. Проблемы истории языков и культуры народов Индии. – М.:Наука, 1974.

345. Пропп В.Я. Мифология сказки. Изд. 2-е. – М.:Наука, 1969.

346. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избр. ст. – М.:Наука, 1976.

347. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – 2-е изд. – Л.: Изд. ЛГУ, 1986.

348. Протоколы заседаний отделения, 11 марта 1899 года // Записки Восточного отделения (имп.) русского археологического общества. - СПб., Пг. – 1899. – Т.12.

349. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. – Л.:Наука, Ленингр. отд-ие, 1988.

350. Рабинович Е.Г. Середина мира //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.:Рос. энцикл., 1994. - Т.2. К-Я.

351. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника: Пер. с нем. – М.:Наука, 1989.

352. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. – М.:Наука,1977.

353. Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов Евразийских степей I тысячелетия до н.э. – М.:Наука, 1985.

354. Рерих Н.К. Шамбала. – Международный центр Рерихов, 1994.

355. Роль Центральной Азии в XXI веке. Видение буддийского монаха из Японии /Лекции достопочтенного Тэрасавы Дзюнсея, Учителя буддийского Ордена Ниппондзан Мёходзи в Центральной Азии, России и Украине: Пер. с англ. – 16 июня 2003 года. Корейский буддийский храм «Пориса», г.Бишкек, Кыргызстан.

356. /Рубрук/ Вильгельм де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. – СПб., 1911.

357. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.; Л., 1953.

358. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.; Л., 1960.

359. Руденко С.И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. - М.; Л., 1962.

360. Садыков К.Ж. Мифологическая традиция в героическом эпосе кыргызов //«Манас» в международном контексте культуры: Материалы международной научной конференции посвященной 160-летию акад. В.В.Радлова. – Бишкек., 1998.

361. Садыков К.Ж. «Манас» и западноевропейский средневековый эпос //Труды Института целевой подготовки специалистов. – Бишкек: Илим, 2001. – Вып. 1.

362. Садыков К.Ж. «Манас» и теория этнокультурогенеза // Кыргызский героический эпос «Манас», «Семетей», «Сейтек». Манасоведение: Хрестоматия. – Ч.II: Для учеб. зав. с русск. яз. обуч. Сост. М.А.Рудов. – Бишкек: КРСУ, 2017.

363. Салиев А. Человек входит в мир. Сб. ст. – Фрунзе: Кыргызстан, 1983.

364. Сарианиди В.И. Афганистан: сокровища безымянных царей. – М., Главная ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1983.

365. Сегал Д.М. Антиномичность и архаическая культура // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1973.

366. Солтоноев Белек Солтонкелди уулу. Кызыл кыргыз тарыхынан //Ала-Тоо. – 1988. - №11.

367. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – 695 с.

368. Соссюр Ф. Заметки по общей лингвистике. - М.: Прогресс, 1990.

369. Стеблева И.В. Культурные контакты тюркских народов в древности и раннем средневековье //Советская тюркология. – 1987. - №3.

370. Стеблин-Каменский М.И. Культура Исландии. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ие, 1967.

371. Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. - Л.:Наука. Ленингр. отд-ие, 1971.

372. Стеблин-Каменский М.И. Миф. - Л.:Наука. Ленингр. отд-ие, 1976.

373. Структурализм: «за» и «против». Сб. ст. - М.: Прогресс, 1975.

374. Сулейменов О. Аз и Я. – Алма-Ата, 1975.

375. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989.

376. Текстологическое изучение эпоса. – М.:Наука, 1971.

377. Темкин Э.Н. Мифы древней Индии. Изд. 3-е. - М.:Наука, 1985.

378. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений арабских. – Т. 1. – СПб., 1884.

379. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из сочинений персидских авторов. – Т.2. – М., Л., - 1941.

380. Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. - М.:Наука, 1971.

381. Типологические исследования по фольклору. Сб. ст. памяти В.Я. Проппа (1895-1970). - М.:Наука, 1975.

382. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Пер. с англ. /«Прогресс» -«Культура», 1996.

383. Томсен В. Дешифрованные орхонские и енисейские надписи /Пер. Радлова В. //Записки Восточного отделения русского археологического общества. – Т. 8. – Вып. 3-4. 1894.

384. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1958.

385. Топоров В.Н. К семантике троичности (слав. trizna и др.) //Этимология 1977. – М., 1979.

386. Топоров В.Н. Васу // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.1. А-К.

387. Топоров В.Н. Дева //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.1. А-К.

388. Топоров В.Н. Древо мировое //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.1. А-К.

389. Топоров В.Н. Локапалы //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.2. К-Я.

390. Топоров В.Н. Модель мира //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.2. К-Я.

391. Топоров В.Н. Пространство //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994.- Т.2. К-Я.

392. Топоров В.Н. Тваштар //Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. - М.: Рос. энцикл., 1994. - Т.2. К-Я.

393. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. Общий взгляд // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. – М.: Наука, 1982.

394.Топорова Т.В. К вопросу о семантических мотивировках обозначений пространства и времени в древних германских языках //Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1985. – Т. 44. - № 5.

395. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир /Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ие, 1988.

396. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество /Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ие, 1989.

397. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал /Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ие, 1990.

398. Тугушева Л.Ю. Уйгурская версия путешествия Сюань-Цзана. – М., 1991.

399. Тэрнер В. Символ и ритуал: Пер. с англ. – М.: Наука, 1983.

400. Убукеев М. Тайны эпоса «Манас» //Литературный Кыргызстан. – 1992. - № 11-12.

401. Убукеев М. Консервация эпоса «Манас» в контексте современной культуры //Эпос «Манас» и искусство (графика, кино, культурология, музыка, сказительство, скульптура). – Бишкек, 1994.

402. Утченко С.Л. Две шкалы римской системы ценностей // Вестник древнй истории. – М., 1972. - №4.

403. Фирдоуси. Шахнаме. Т. I -V. – М., 1957 – 1969.

404. Фалев П. Как строится каракиргизская былина //«Манас» - героический эпос киргизского народа. - Фрунзе: Илим, 1968.

405. Фольклор. Издание эпоса. – М.: Наука, 1977.

406. Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. науч. тр. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ие, 1984.

407. Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: Сб. науч. тр. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ие, 1984.

408. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж. И др. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. Пер. с англ. – М.:Наука, 1984.

401. Фрай Р. Наследие Ирана. – М., 1972.

409. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции /Авторы очерка о Фрейде Ф.Б.Бассин и М.Г. Ярошевский. – М.: Наука, 1989.

410. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л.: Гослитиздат, 1936.

411. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – 605 с.

412. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии: Пер. с англ. – 2-е изд. – М.:Политиздат, 1986.

413. Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. – 2-е изд. – М.:Политиздат, 1989.

414. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992.

415. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. – Новосибирск,1997.

416. Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – Ташкент: Узбекистан, 1985.

417. Харитонов Д.Э. Средневековый мастер и его представления о вещи //Художественный язык средневековья. – М.: Наука, 1982.

418. Художественный язык средневековья. – М.: Наука, 1982.

419. Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре //Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1973.

420. Цивьян Т.В. Змея-птица: К истолкованию тождества // Фольлор и этнография. - – Л.: Наука. Ленингр. отд-ие, 1984.

421. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для философ. фак-тов и отд-ий ун-тов. - М.: Высшая школа, 1981.

422. Чанышев А.Н. Начало философии. – М.: Изд-во МГУ, 1982.

423. Челышев Е.П. Сопричастность красоте и духу. Взаимодействие культур Востока и Запада. – М.: Наука, 1991.

424. Чизхолм Джейн. Мировая история в датах. – Пер. с англ. – М.: «Росмэн», 1996.

425. Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани: Исследования и тексты. - М.: Наука, 1966.

426. Шахнович Н. И. Первобытная мифология и философия: Предистория философии. - Л.: Наука. Ленингр. отд-ие, 1971.

427. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. – Т.1. – Мир как воля и представление: Пер. с нем. – М.: Московский клуб, 1992.

428. Шпенглер О. Закат Европы: Рус. пер. – Т.1. – 1923.

429. Шрейдер Ю.А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания //Психологические механизмы регуляции социального поведения. – М.: Наука, 1979.

430. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы: Пер. с франц. и англ. – М.: Прогресс, 1987.

431. Эл башын кошкон Арык мырза //Эркин Тоо. – 18. 09.2018.

432. Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). – М. – Л.: Изд-во Ан СССР, 1961.

433. Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество //Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.:Политиздат, 1991.

434. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. – М., 1965.

435. Юнусалиев Б.М. Киргизский героический эпос «Манас» //«Манас» - героический эпос киргизского народа. - Фрунзе: Илим, 1968. – С. 56-74 – М.:Наука, 1961.

436. Яновский А. Киргиз-кайсаки. Киргизы //Энциклопедический словарь. Издатели: Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. – СПб., 1895. – Т.15.

437. Ярошевский М.Г. История психологии. – М.: Мысль, 1966.

438. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.

439. Bar-Efrat S. Some Observation on the Analysis of Structure in Biblical Narrative. VT, 30, 1980. 2.

440. Dumezil G. La religion romaine archaique. - P., 1966.

441. Inan A. Manas destani uzerint Notlar. Turk dili aragtirmalari villigi BELLETEN. – Ankara, 1959.

442. Frankfort H., Frankfort H.A., Wilson J.A., Jacodsen Th., Irvin W. The intellectual Adventure of Ancient Man. - Chicago, 1946.

443. Gaster Th. H. Myth, Legend and Custom in the Old Testament. – 1969.

444. Kirfel W Die kosmograhhie dir Inder Leipzig. - 1920.

445. Levi S. La doktrina du sacrifice dans la Brahmans. - P., 1868.

446. Puhvel J. Victimal hierarchies in Indo-European Animal Sakrifice //American Journal of Philology. – 1978, vol. 99. - № 3.

447. Hatto A.T. The birth of Manas /A confrontation of two branches of heroic epic poetry in Kirgiz /Asia Major, vol. XIV, part 2. – London, 1969.

448. Weinberg J.P. Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten. – ZAW, 1986.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица I

Соотнесение пятичленных классификационных рядов в древнеиндийской традиции[1]

Жизненные силы - гаятра	Скот - рева-ти	Солнце - брихат	Времена года - вайраджа	Миры - шаквари	Члены тела - яджна-яджния	Божество - раджана	Всё - Саман
Разум	Козы	Восходящее	Весна	Земля	Волосы	Огонь	Тройное знание (три веды)
Речь	Овцы	Взошедшее	Лето	Воздушное пространство	Кожа	Ветер	Три мира
Глаз	Коровы	Полдень	Дождливый сезон	Небо	Мясо	Солнце	Огонь, ветер, солнце
Ухо	Лошади	Вторая половина дня	Осень	Страны света	Кости	Звезды	Звезды, птицы, лучи
Дыхание	Человек	Заходящее	Зима	Океан	Мозг	Луна	Змеи, гандхарвы, предки

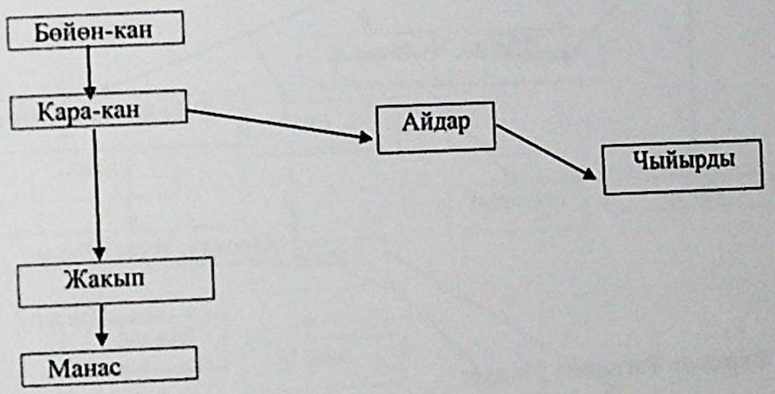
[1] Чхандогья упанишада. – С.169.

Таблица II

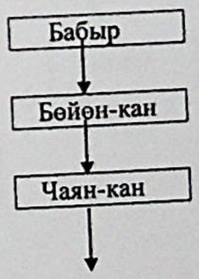
Родословная Манаса в различных вариантах эпоса

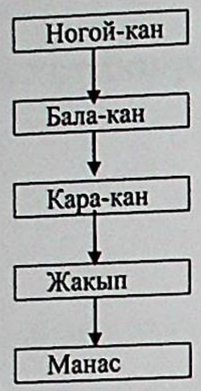
Вариант Ч.Валиханова:

Вариант В.Радлова

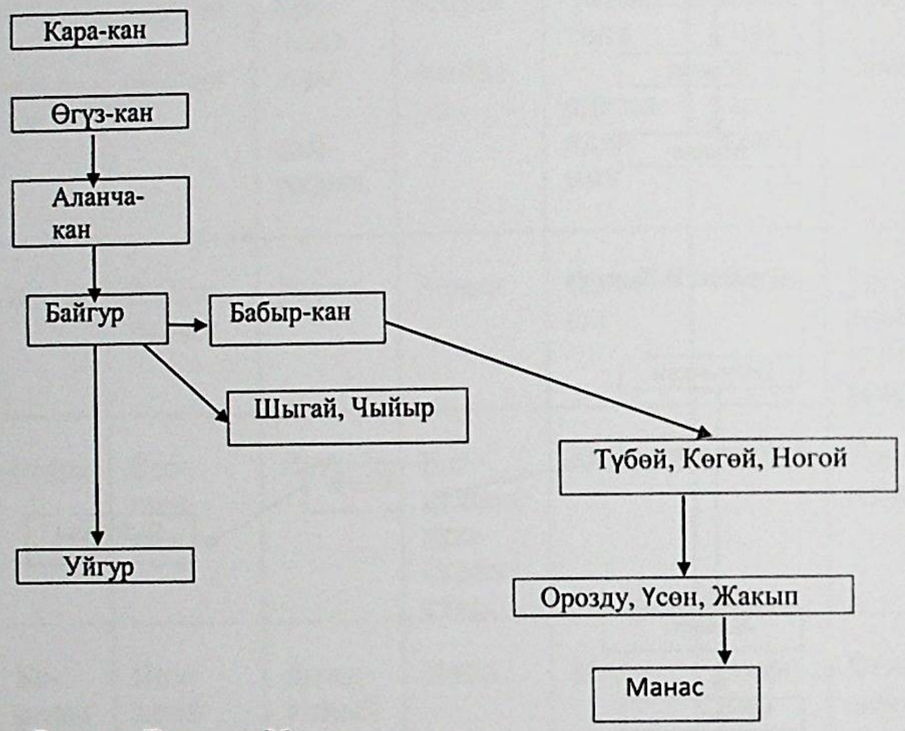


Вариант С.Каралаева:





Вариант С.Орозбакова:



Вариант Тоголока Молдо:

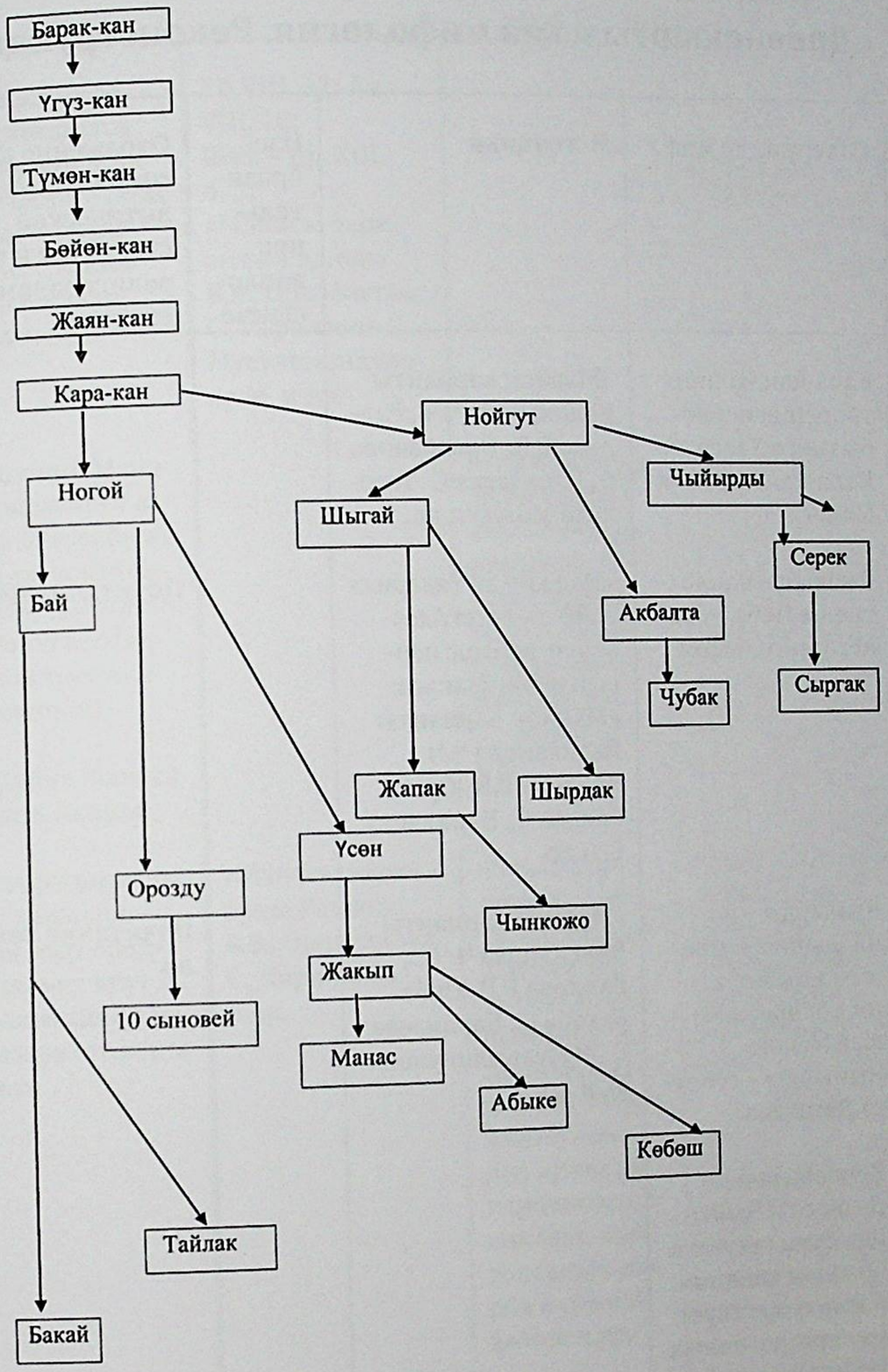


Таблица III

Древнекыргызская мифология. Реконструкция

Содержание мифа	Источники	Изобразительное воплощение	Отражение в социально-политической структуре и в религиозном ритуале
Кара-кан –олицетворение первобытного Хаоса. Кара-кан - предок Манаса Джакып – воплощение Неба, верхнего мира, верха	«Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Тоголока Молдо и др. «Маджму ат-таварих» Сайф ад-дина Ахсикенти, эпизод: первый повиг Манаса; «Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.		Почитание Неба
Чыйырды – воплощение Земли, нижнего мира, низа, порождающее начало. Чыйырды – супруга Джакыпа Первоначально Джакып и Чыйырды существуют в брачном слиянии, и мир существует из неразделенных Неба и Земли.	«Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Мусульманкулова М. и др.		Почитание Земли

Затем от их союза рождается прародитель человеческого рода Манас – воплощение средней зоны Космоса, мира людей Рождение Манаса знаменует отделение Неба от Земли, установление трехчленного по вертикали строения Вселенной Атрибут Манаса – конь Аккула По горизонтали организованный мир представляет круг с ориентацией на четыре стороны света	РВ VIII, 52; Ав VIII, 10; Шат. – бр. XIII, 4, 3; «Манас»: варианты Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Мусульманкулова М. и др. «Манас»: варианты Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.	*Кумбез* Манаса. *Моло* – балбалы, каменные изваяния, *обоо* – жертвенные холмы из камней, *калпак* – мужской головной убор и др. Формы жилища *боз үй* юрты, *чатыр* шатра с четырехкупольным верхом, формы ритуальных сооружений *мазаров, кумбезов,* народных игр *көк бөрү, ордо,* головных уборов *тебетей, элечек* и др.	Почитание духа Манаса Представление о Земле как о круге, на котором выделены четыре основных направления

Центр круга – Боз-дёбё, через который проходит мировая ось	«Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др.		Боз-дёбё Манаса обнаружен Ч. Валихановым в горах Кушмурун в бассейне реки Каркары. Боз-тепе известен и как археологичесий памятник-поселение древних кыргызов земледельческой группы эпохи бронзы
Победа Манаса над хтоническими чудовищами, воплощающими изначальный Хаос, знаменует завершение создания организованного мира, Порядка Вариант: общество делится на три сословия – воинов, шаманов и земледельцев -скотоводов Избранничество Манаса ханом кладет начало господству воинов над двумя другими сословиями	«Маджму ат-таварих» Сайф ад-дина Ахсикенти; «Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др. «Манас»: варианты Валиханова Ч.Ч., Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С. и др. «Манас»: варианты Радлова В.В., Орозбакова С., Каралаева С., Мусульманкулова М. и др.		Существование в древнем традиционном обществе трехчленной сословной структуры с господством воинов

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3
Introduction 6

Раздел 1. Миропонимание древнего кыргыза
Глава 1. Исследования «Манаса» и проблема происхождения Манаса
1.1. Философско-культурологические исследования «Манаса» и проблема идентификации 8
1.2. Проблемы реконструкции мира и методологии исследования «Манаса» 16
1.3. Манас как мифоэпический персонаж и историческая личность 44
Глава 2. Модель мира древних кыргызов
2.1. Порядок и свет как начало мира 54
2.2. Пространство и время как форма упорядочивания мира 69
2.3. Пространство и время как форма освоения мира 89

Раздел 2. Мир человека
Глава 3. Происхождение и развитие человека 121
3.1. Космогенез и человек 121
3.2. Человек и общество 138
3.3. Человек и мир вещей 151
Глава 4. Духовный мир человека 170
4.1. Проблема жизни и смерти 170
4.2. Личные достоинства человека 178
4.3. Ценности общностей 192
4.4. Эстетический идеал 202

Заключение 213
Conclusion 216

Литература. Источники 219
Приложение 248

400

Научное издание

Шайлоо Бородоевна Акмолдоева

ДУХОВНЫЙ МИР ДРЕВНИХ КЫРГЫЗОВ

(по материалам эпоса «Манас»)

2-е изд. перераб. и доп.

Бишкек, издательство «Турар»

Дизайнер *Ж. Кудабаев*
Компьютерная верстка *Б. Мураталиевой*

Подписано в печать 29.09.2020 г.
Формат издания 60x84 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная. 16 п. л.
Заказ № 2079. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии издательства «Турар»
720031, г. Бишкек, ул. М.Горького, 1