

УДК 321 (575.2) (04)

**“ЭТНОС – ГОСУДАРСТВО” КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
(ПО ИСТОРИЧЕСКИМ ЭПИЗОДАМ КЫРГЫЗСТАНА)**

А. Дононбаев – докт. полит. наук, профессор

Ethnic state is a basic factor of political organization in the Kyrgyz community. The analysis is given to political activities of the Kyrgyz nation in Ancient and Middle Age.

В современной этнологической литературе различаются народности, сформировавшиеся в условиях раннего патриархально-феодального общества, непосредственно на базе родоплеменных этнических общностей (племен и союза племен), и народности, сложившиеся на основе уже существовавших общностей этого типа или при их участии в этногенетических процессах. Исследователи предлагают разграничивать их как “первичные” и “вторичные” народности¹. Хотя во внутренней структуре “первичных” народностей чрезвычайно рельефно проявляются родо-племенные связи, однако подобные образования, по С.М. Абрамзону, не выражают характера первобытнообщинного строя, функционально соответствуют чаще всего классовому феодальному обществу. Они “ни по своей социальной сущности, ни как этническая общность не соответствовали древней форме племени, свойственной первобытнообщинному строю”². Ю.В. Бромлей предлагает такого рода этносы называть “постплеменными” народностями³.

¹ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 285.

² Жданко Т.А. Этнические общности и этнические процессы в дореволюционной России. Современные этнические процессы в СССР. – М., 1975. – С. 48.

³ Там же. – С. 285.

По мнению Т.А. Жданко, в дореволюционной России к этой разновидности народностей относились, например, киргизы, башкиры, якуты и т.д.⁴. Архаические родоплеменные связи полностью утрачивают свои функции и уступают место регионально-земляческим отношениям во внутренней структуре “вторичной” народности. “Вторичные” народности складываются в ходе внутреннего развития одной или объединения нескольких этнических общностей, либо путем внутреннего деления “первичной” народности.

С точки зрения привычных марксистских позиций такое понимание сути вопроса кажется вполне правомерным. Обратим внимание, что здесь анализ осуществляется в методологической плоскости, определяющей роли материального начала по отношению к началу духовному в процессе преобразования “первичной” народности во “вторичную”. Духовное начало рассматривается лишь в качестве определяемого звена. Представляется, что в общем контексте разграничение исторического процесса этногенеза кыргызов на этапы формирования “первичной” и “вторичной” народностей, может сослужить конструктивную роль в понимании и объяснении ряда дискуссионных вопросов.

Этапы формирования и становления “первичной” и “вторичной” народностей являются двумя крайними “критическими точками”, ко-

⁴ Там же. – С. 52.

гда “прерыв постепенности” приводит к завершению этногенеза той или иной этнической общности на определенном историческом отрезке времени. В этом плане, подчеркивал С.П. Толстов, задачей любого этногенетического исследования является “определение того узлового исторического момента и того территориально-социального объединения, когда и где этногенетический и глоттогонический процессы данного народа достигают ступени, близкой к завершению, когда становятся ясными его грядущие этнолингвистические результаты”¹. Однако в современной этнологической и антропологической науке находит признание методологическая позиция, согласно которой духовное начало в жизнедеятельности этносоциального организма считается также решающим и определяющим. Чрезвычайно продуктивным с точки зрения нового видения является высказывание М.В. Крюкова о том, что “критическая точка”, “прерыв постепенности” характеризуется формированием у того или иного этноса прежде всего “отчетливого самосознания, одним из проявлений которого является возникновение общего самоназвания”, что и свидетельствует о “завершении процесса этногенеза”². Следовательно, не может быть рода, племени, народности, нации, которые бы не обладали самоназванием, а стало быть, самосознанием. Вопрос лишь в том: существует ли различие в механизме “работы” этнического самосознания в ходе перехода от “первичной” ко “вторичной” народности?!

На мой взгляд, в переходной ситуации роль самосознания как консолидирующего начала еще более возрастает. Самосознание является силой, объединяющей народность и показывающей общность происхождения исторических судеб, противопоставляющей их другим этносам, как противостоят в социально-политическом отношении “мы” – “они”. В процессе выделения и противопоставления “своих” и “чужих”, обособления “мы” от

“они”, этническое самосознание выполняет консолидирующую род, племя, народность и нацию функцию единения³.

Характерно, что жесткие, безусловные границы сознания “мы” – “они” становятся более мягкими и подвижными в процессе перехода от родоплеменной к народностной и национальной системе. В родоплеменной структуре лишь начинается выделение “я” из “мы”, “ты” еще не может принадлежать к “они”. И вместе с тем, очевидно, что лишь опережающий рост этнического самосознания, трансформирующегося от родоплеменного к народностному состоянию, позволяет работать механизму консолидации. В какой-то момент развития этническое самосознание превращается в главный фактор единства и сплочения. Именно в нем аккумулируется вся энергия цементирующей мощи народного духа. В условиях недостаточно развитых материальных оснований, в процессе перехода от первичной ко вторичной народности, актуально компенсирующую роль в истории играли именно духовные основания. Вместе с тем, более развитый этносоциальный организм, к примеру народность и нация, уже консолидируется не только посредством самосознания, но и путем использования всего комплекса культурных завоеваний. Наряду с другими компонентами в исторической памяти закладываются в качестве фундаментальных основ сплочения также и фольклорно-эпические сюжеты.

И здесь, мне думается, надо четко определиться с различающейся исторической ролью “материальной” и “духовной” основ преобразования первичной народности во вторичную. Если исходить из самодовлеющего значения, как первичного фактора материальной жизнедеятельности кочевого этноса, то разумеется, формирование вторичной народности из первичной возможно лишь на пути полной смены родоплеменных институтов государственным. В этом случае духовная жизнедеятельность этноса не обладает самостоятельной ролью, а выступает лишь вторичным выражением материальных реалий жизни. Ну, а если предположить, что материальный и ду-

¹ Толстов С.П. Основные проблемы этногенеза народов Средней Азии // Советская этнография. – Вып. VI–VII. – М.-Л., 1947. – С. 304.

² Крюков М.В. Эволюция этнического самосознания и проблемы этногенеза // Расы и народы. – Вып. 6. – М., 1976. – С. 63.

³ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. – М., 1966. – С. 103–117.

ховный факторы сами по себе не характеризуются самодовлеющими функциями, и только в зависимости от их реального взаимодействия в конкретной системной ситуации выступают то в качестве определяющего начала, то в качестве начала определяемого!?

Представляется, что здесь важно отойти от прежнего догматического подхода, торжествовавшего в официальном марксистском обществоведении, согласно которому материальное начало всегда определяет начало духовное. Поскольку самоназвание “кыргыз” четко оформилось, как уже отмечалось, еще в древнейшие времена, постольку очевидно, что становление этнической общности кыргызов, как первичной народности, произошло во временном пространстве I тысячелетия н.э.

Труднее, с точки зрения определяющей роли материального по отношению к духовному, локализовать во времени границы, в которых осуществлялся процесс образования вторичной народности. Ведь даже после Октябрьской революции, в продолжение ряда десятилетий, родоплеменные связи, несмотря на большие усилия по их преодолению в ходе радикального обновления реалий жизни, все равно проявляли свою действенную силу в различных сферах деятельности людей. Между тем, именно в советскую эпоху в ходе интенсивных изменений за короткий исторический период кыргызский этнос преобразовался из народности в нацию. Любой кыргыз, особенно старшего поколения, живущий в сельской местности, даже сейчас отчасти еще пребывает в мире традиционных представлений. По своей структуре это традиционное этническое сознание являлось двухуровневым: родоплеменным и народностным. В такой традиционной системе личность осознавала себя не только представителем кыргызской народности, но и соотносила себя с определенным родоплеменным подразделением. В какой-то мере такое сознание может быть обозначено как “плавающее”. Оно как бы “плавает” между народностным и родоплеменным состоянием этнического развития. В непрерывно меняющейся геополитической обстановке взаимодействия и взаимосопроотивления кочевых племен в древности и средневековье, двухуровневое родоплеменное и народностное самосознание

позволяло менее болезненно осуществлять обусловленное конкретными обстоятельствами дробление или, напротив, соединение различных компонентов в составе этнических образований. Отсюда можно предполагать, что в зависимости от складывавшейся конкретно-исторической ситуации, этносоциальное развитие кыргызского общества в продолжение тысячелетий представляло собой процесс эволюционирования от первичной ко вторичной народности и наоборот.

Говоря по-другому, нельзя не обратить внимания на то очень важное обстоятельство, в соответствии с которым сохранение ядра этнической общности при всех политических перепадах тем не менее сопровождалось постоянным изменением и обновлением структурных элементов самой кыргызской народности. Подчеркнем, родоплеменная структура кыргызской народности во все времена находилась в мобильном состоянии. Одни родоплеменные подразделения распадались и исчезали, вторые уходили к другим этническим общностям, третьи, напротив, присоединялись, откалываясь от своих образований. Поэтому, временной интервал между двумя “критическими точками”, т.е. этапами формирования первичной и вторичной народностей занимал долгие столетия. Следовательно, переход от первичной ко вторичной народности в кочевой цивилизации представлял чрезвычайно замедленный процесс эволюционных изменений.

Такая перемена становилась возможной лишь только тогда, когда возникал государственный строй, например, в эпоху Кыргызского великодержавия происходило преобразование самого способа производства – кочевое хозяйство постепенно уступало место земледельческому, а родоплеменные отношения эволюционировали к территориально-земляческому. Или утверждалась ситуация единения на духовной основе.

Разумеется, даже в этой своеобразно меняющейся ситуации, родоплеменные связи не исчезали, не заменялись полностью территориально-земляческими, а продолжали играть важную роль в функционировании материальной и духовной сферы государства и этноса. На мой взгляд, уже на этом историческом этапе становления “материальной” государственности

или “духовной” консолидации кыргызский этнос постепенно преобразовывался из первичной во вторичную народность. Правда, распад государства не только затормаживал этот процесс, но и вел к регрессивным изменениям.

Итак, уточняя высказываемый здесь методологический подход, зададимся вопросом: какие же конкретные социально-ментальные механизмы, кроме образования государственности, заставляли, вопреки резким колебаниям политической ситуации, порой в корне менявших ранее существовавшее положение, сохраняться в раздробленной на родоплеменные группы этнической структуре единому самосознанию и самоназванию “кыргыз”? Конечно, здесь действует не один, а ряд факторов. Важным в этом плане является такой фактор, как способ идеологической организации и консолидации этнической общности в ходе борьбы за независимость. Поскольку идеология представляет собой систему взглядов и представлений, в которой действительность отражается через призму определенных *интересов* людей, постольку, естественно, в сложившейся ситуации интересы сплочения и единения становились стержнем этнического самосознания. И через механизм исторической памяти направляли деятельность людей в определенное политическое русло.

Кыргызам пришлось вести бесконечные освободительные войны против внешних завоевателей. Формирование патриотического сознания играло определяющую роль в преодолении центробежных тенденций, связанных с проявлением “корпоративных” родо-племенных интересов, а также реализацией потребности в центростремительной консолидации кыргызов в единую народность. Духовное единение способствовало продвижению этноса от первичной ко вторичной народности. Именно оно стало могучим стимулом формирования узловых звеньев вторичной народности.

Иначе говоря, в тех жизненных обстоятельствах, когда развитие материального базиса, обеспечивающего переход от родоплеменных к территориально-административным связям, оказывалось чрезвычайно замедленным и даже заторможенным, здесь как раз-то опережающие темпы продвижения на передний план духовного базиса, поднимавшего жиз-

ненный “тонус” человека, расширявшего “горизонт” мироощущения и мироотношения людей, создавали условия для перерастания первичной народности во вторичную. В этом контексте понимания, как мне кажется, прав А.М. Мокеев, утверждающий, что “основным консолидирующим фактором в области общественного сознания становится эпическое сказание, которое представляет собой главную особенность в развитии собственной культуры киргизской народности на Тянь-Шане”¹. В ряду таких эпических произведений, несомненно, ведущее место занимает “Манас”.

В акте избрания Манаса ханом отчетливо проявляется незримая взаимосвязь мирского и сакрального начал в историческом сознании людей. С одной стороны, избрание главы государства было делом всенародным. Чаще всего оно происходило на “курултаях”. Процедура выборов была изначально демократической. Это было делом каждого кочевника. Само слово “курултай”, пришедшее из далеких исторических времен, как бы несло в себе горький привкус и вместе с тем сладостный запах отческого дыма кочевий предков и тепла родной земли. Курултай, как свидетельствуют предания, созывались на крутых изломах исторического бытия народа, когда именно всенародная воля должна была определить тот или иной выбор и тем самым принять судьбоносное решение. Кого из претендентов избрать главой народного единства, принять ли бой с врагом, несущим меч войны, или смириться в рабском ничтожестве перед грозным противником, тронуться ли в путь неизведанный, сулящий опасности и, быть может, даже гибель, или остаться на старом становище и прозябать в жалком существовании – вот лишь малая толика из множества вопросов, которые обсуждались и по которым принимались решения в дни всенародных курултаяев. Все, кто считал себя частицей этого народа, взволнованно ожидал курултая, понимая, что его решения

¹ Мокеев А.М. Этапы этнической истории киргизского народа на Тянь-Шане // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов Всесоюзной конференции (20–23 ноября 1988 г.). – М.: 1988. – С. 89.

определят важнейшие перемены. И к курултаю готовились заранее, основательно и серьезно. А когда курултай завершался, люди доносили до самых дальних кочевий все перипетии словесных схваток, имевших место на нем, борьбы различных мнений и предложений, из которых участвовавшие во всенародном обсуждении и делали выбор. Этот исторический факт вносит серьезные коррективы в наше понимание легитимности, т.е. законности власти в кыргызском обществе. Власть ханов в древности и средневековье была не безграничной. В истории кыргызов почти неизвестны случаи узурпирования ханской власти. Чаще всего, здесь решающую роль играли выборы ханов на всенародных курултаях. И эта традиция легитимизации власти идет от укорененных в политическом сознании и поведении кыргызского народа норм и обычаев. В эпосе “Манас” можно наблюдать последовательное воплощение этих норм в деятельности главного героя. Характерно то, что в кыргызском народе не получила развития присущая другим кочевым обществам сословная структура разделения на “ак соок” (“белая кость”) и “кара соок” (“черная кость”). При исторической необходимости и желании народа ведь можно было среди многочисленных потомков Чингизидов найти какого-нибудь захудалого представителя “ак соок”. Но, видимо, демократическая привычка столь сильно “въелась” в политическое сознание и поведение народа, что весь народ на длительном историческом этапе своего развития, оставался в положении “кара соок”. Выделение аристократической верхушки манасов из народной массы не говорило еще о деспотическом всевластии. Скорее всего, их роль можно уподобить тому положению, которое занимали потомки аристократических фамилий в демократических Афинах.

С другой стороны, в народной массе всегда присутствовала идея о том, что избранный вождь должен обладать какими-то магическими свойствами, свидетельствующими о его связях с миром божественного. Это сочетание реального и мифического как бы гарантировало успех самого правления. В эпосе очень выразительно передана мифологическая привычка массового сознания наделять народного героя и правителя государства сакральной

силой. Само рождение легендарного батыра, рассказывает манасчи, ознаменовалось божественным сигналом. Как и рождение, например, Чингисхана, в подробностях изложенное в “Сокровенном сказании монголов”, сопровождалось особыми предзнаменованиями и младенец явился на свет, якобы сжимая в кулачке сгусток крови. Рождение Манаса также было чудесным, исполненным сверхъестественного смысла. Тут и вещей сон Джакыпа, и тяжелые роды Чыйырды, которая произвела на свет весьма необычного ребенка, и “горы, раскалывающий крик младенца”, и “львообразный” облик новорожденного, крепкого и сильного, крупного и тяжеленного как пятнадцатилетний подросток. Впечатляет поэтически-сказочный образ рождения Манаса, воссозданный вдохновенным повествователем Уркашем Мамбеталиевым:

Тоо кочуруп баркырап,
Первый крик ребенка
Баланын уну жанырды.
Расколел горную твердь.

Джакып, безмерно ликуя рождению сына, возносит свою благодарность всевышнему создателю – Тениру (Небу)¹. Надо полагать, по-видимому, термин “Тенир” (в некоторых тюркских языках – “Тэнгри”), все же китайского происхождения. Еще в древнейшие времена, в пору ранней стадии становления китайской государственности (примерно XVI–XV вв. до н.э.), возникает политическая культура, в которой центральной была идея о “Тяньцзы – правителе, сыне Неба”².

Согласно этой идее, “Тянь-Небо” представляет собой божественную, “повелевающую” сферу по отношению к нижней, подчиняющейся сфере – “Ди-Земле”. Небо передает “мандат” – право на правление человеку, избранному им и уведомляет об этом людей каким-то особым знаком. В китайской политической традиции подобный “мандат” на правление Поднебесной получает личность, обладающая мощной энергией морально-этическо-

¹ Мураc. – 1991. – №3. – С. 6–7.

² Мартынов А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // Народы Азии и Африки. – 1972. – №5.

го воздействия на людей – “дэ”. Тюрко-монгольская традиция говорит просто о силе личности, возвышающей ее над всеми и позволяющей по этой причине взять в свои руки бразды правления. Именно среди самых разных тюркских этносов, происхождение которых связано с Центральной Азией, наблюдается широкое распространение культа Неба¹. Следовательно, это концептуальное родство, а также геополитическая и историческая среда близкого общения китайского и древнетюркского народов, как мне представляется, дает основание для выдвижения такой точки зрения. В свете подобной интерпретации данного вопроса кажется недостаточно оправданной попытка возвести генезис термина “тенир” к шумерскому языку и слову “дингир”².

Итак, правителем становится “Богом отмеченный и избранный” человек. Избрание его народом как бы является лишь следствием богоизбранности претендента на монарший престол. Причем, сев на ханский трон, правитель должен был все время подтверждать свою богоизбранность. Одним из самых мощных факторов, доказывающих богоизбранность, выступала все та же чудесная всеокрушающая сила. Не только в “Манасе”, но и в других мировых эпических произведениях мы встречаемся с традиционным мифопоэтическим взглядом, согласно которому внешняя сила героя выражает его внутреннюю сущность. Благополучие народа прочно ассоциируется с качествами правителя. Богатство, счастье, достаток людей выводится из удачливости, здоровья, силы лидера. И действительно, ведь суровая реальность была такова, что ошибка в выборе претендента на ханский трон оборачивалась неминуемыми бедствиями для подданных. Кратко выражаясь, “в вожде (царе) кол-

лектив объективирует себя и мир превращает в субъект”³. Наиболее зримым и впечатляющим проявлением силы считалась череда побед на поле брани. Если правитель постоянно побеждает всех своих врагов и расширяет границы своего государства, это как раз и свидетельствует о том, что Бог покровительствует ему.

Читая и перечитывая “Манас”, мы восхищаемся и в то же время изумляемся той беспрерывной чередой героических сражений и грандиозных побед, которые одерживает Манас. Хань Нескара, Текес, Орго, Акунбешим, Алооке, Шоорук, Конурбай – вот далеко не полный перечень лиц, с которыми приходится сражаться легендарному герою и его дружине. Здесь богоизбранность эпического персонажа непосредственно выводится из того жизненного факта – сумел ли герой победить на поле битвы всех своих врагов?! Законность правления доказывается посредством удачливости в военных делах. Тимур, которого придворные летописцы льстиво величали “Повелителем Мира” и “Потрясателем Вселенной”, изрекал: “...Всевышнему благоугодно было поставить меня пастырем народа, возложить на голову мою венец царский и утвердить меня на престол”. Эта его уверенность, что он избран Аллахом, укреплялась по мере того, как в даваемых им сражениях он почти не терпел поражений и часто побеждал своего противника. В глазах своих современников Тимур обладал в полном смысле харизматическим ореолом. В таких обстоятельствах, естественно, он вовсе и не нуждался в том, чтобы как-то искать для себя древнюю ханскую родословную. Поэтому, чтя политические традиции своего времени, имевшие большое влияние на сознание и поведение людей, даже в период наивысшего могущества своей власти, он как бы прикрывался именем одного из бездарных потомков дряхлевшей династии Чингизидов, называя его ханом. А себя скромно величал амиром. Отдавая номинально ханскую власть другому, Тимур удовлетворялся тем, что он был фактически повелителем. Или другой пример. В дастане Ахмеди “Iskender-name” (“Книга Александра”) воспеваются героические деяния Ор-

¹ Алиев К.М. Культ Тенгири в системе мировоззренческих представлений тюркоязычных народов Северного Кавказа (Проблемы мировоспитания и миропонимания в древности и средневековье) // Тюркология-88. Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (7–9 сент. 1988). – Фрунзе, 1988. – С. 549–551.

² Манас. Энциклопедия. – Бишкек, 1995. – Т. 2. – С. 277.

³ Брагинская Н.В. Царь // Мифы народов мира. – М., 1982. – Т. 2. – С. 615.

хан-бея, внука Эртогрула и сына основателя турецкого государства Осман-бея¹. Орхан представлен удачливым правителем, непрерывно одерживающим победы над врагами, демонстрирующим в глазах подданных законность своей верховной власти. Его успехи являются бесспорным доказательством благосклонности Всевышнего. Бог покровительствует делам этого правителя. Все военные и мирные предприятия, начатые Орханом, завершаются успешно². Этот идеализированный образ реального правителя имеет глубокие истоки в общетюркской центральноазиатской концепции о связи между “богоизбранным героем” и Всевышним, т.е. Небом.

Как это ни парадоксально, именно сакрализация деятельности правителя государства в истории была мощным источником единения и консолидации народа. В кочевом мире она открывала реальную возможность, наряду с органично вплетенной в родоплеменные институты потестарной структурой, создавать параллельно иную, политическую структуру, функционирующую непосредственно под руководством государя. В эпосе “Манас” очень четко и ясно раскрывается процесс перехода от этнополитической культуры, базирующейся на родоплеменных связях, к культуре политической, прораставшей на почве государственно-территориальных связей. Следовательно, здесь речь идет об исторических реалиях той эпохи, когда кыргызский этнос, преодолевая родоплеменной строй как явление своей социально-политической биографии, пытался перейти к государственному строю, к новой ступени организации жизни. Переход же к государственной форме организации общественного бытия, как отмечалось, был сопряжен с необходимостью появления в определенный период исторической жизни народа харизматической личности. Этнополитическое сознание народа в легендарной фигуре Манаса признает такую

¹ *Ahmedi. Iskender-name. Рукопись.* – СПб.: Ин-т востоковедения РАН.

² *Петросян И.Е.* О чем говорят “недостовверные источники” (Дастан Ахмеди и ранняя история Османского государства) // *Восток.* – 1993. – №4. – С. 21.

божественную, священную уже по своему происхождению личность.

По мнению современного американского социолога С. Липсета, в период своего формирования государственная власть узаконивала себя очень часто “посредством харизмы”. Например, в той же истории монгольского народа переход от родоплеменной организации к государственному строю приходится на период жизни и деятельности Чингисхана. Потомки же Чингисхана образуют длинную цепь так называемой легитимной власти. Эта легитимность верховной власти Чингизидов обеспечивалась тем, что сакральная сила династии воспринималась людьми как правомерно передающаяся потомкам, т.е. своего рода привычка, стереотип этнополитического сознания и поведения. Бабур, один из прославленных потомков Тимура, завоевав Индию, основанное им новое государство называет “державой Великих Моголов”. Каковы мотивы такого названия? Инерция политического мышления концентрировалась на идее, что могущество и сила империи Чингисхана должны были как бы “перелиться” и продолжиться в новом государстве. Лишь сакральная фигура правителя и его потомков с их “магическими качествами” могла удержать в консолидированном единстве кочевое государство, которое в своем историческом развитии слишком часто раздиралось бесконечным противостоянием друг другу интересов разделенных родоплеменных объединений. Кочевое общество характеризуется как дуализмом собственности, так и дуализмом властвования. Даже в период наивысшего своего развития государству почти никогда не удавалось полностью сосредоточить у себя всю реальную власть. А в моменты распада государственного начала власть “перетекала” к родоплеменным институтам. В такие времена лишь историческая память в образе культуры “духовного возрождения” обеспечивала народное единство. Отсюда, по-видимому, следует вывод о том, что человек и народ не могут существовать без исторической памяти, особенно в ней люди нуждаются на крутых изломах исторического бытия.

Историческое беспомыслие приводило ко многим народным трагедиям. Пожалуй, именно в те роковые мгновения истории, когда на-

род в своем беспамятстве переходил какую-то судьбоносную критическую черту, он исчезал с лица земли, уходил в небытие. Ярчайшими примерами такого трагического поворота событий являются судьбы широко известных в древности Ассирийской военно-политической империи и ассирийского народа, а в средневековье Кыпчакской кочевой державы и кыпчакского народа. Почему одни народы, не выдержав суровой драмы исторических коллизий, трагическим образом погибают, другие же, выдержав натиск жестоких времен, закаливаясь в неустанных испытаниях, продолжают жить и развиваться? Кажется, вопрос этот и ответ на него, как бы мы ни пытались воспроизвести весь ход событий и объяснить их во взаимосвязи, все равно содержит в себе некую историческую тайну. Я думаю, она сокрыта в духе народном. К примеру, слишком разросшееся имперское сознание подавило и размыло духовные скрепы, обеспечивавшие единст-

во ассирийского народа и когда империя пала, народ буквально рассыпался, рассосался. Кыпчакский же этнос, расселившись на необъятных пространствах от степей Монголии до устья Дуная, опять-таки, видимо, потерял узы духовного родства. История оказалась, к счастью, благосклонной к кыргызскому народу. Ведь были в его более чем двухтысячелетнем бытии периоды, когда казалось, что связи, скрепляющие его единство и целостность, вот-вот оборвутся, а народ, распавшись, погибнет в пучине страшных войн и бедствий. Но, бог миловал, судьба давала шанс жить дальше и бороться за свое существование. Завесу этой тайны, наверное, можно приподнять и многое увидеть, если мы сумеем взглянуть на события, переживаемые нашим народом в историческом прошлом и повествуемые в своих каких-то судьбоносных чертах в эпосе “Манас”, с точки зрения этого духовного стержня.