

С. М. АБРАМЗОН

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В КИРГИЗСКОМ ЭПОСЕ «МАНАС»

I

Середина XIX в. была ознаменована крупным научным открытием: ученый-востоковед и просветитель, русский офицер, казах по национальности, Чокан Валиханов впервые установил существование среди киргизов народной героической трилогии, в которой воспевались богатырь Манас, его сын Семетей и внук Сейтек. Сделанное Валихановым открытие осталось почти незамеченным востоковедной наукой того времени. И лишь в 1885 г. наука обогатилась опубликованными В. В. Радловым первыми научными записями эпоса «Манас». Был издан киргизский текст и немецкий перевод эпических песен: «Манас», «Йолой Кан» и «Ер-Төштүк», собранных В. В. Радловым в 1862 и 1869 гг. среди киргизов Тянь-Шаня¹. Однако и на этот раз изумительный памятник эпического творчества киргизов, образцы которого сделались достоянием не только русской, но и мировой науки, не привлек к себе, к сожалению, должного внимания. Насколько нам известно, ни серьезных попыток новых записей трилогии, ни сколько-либо заслуживающих внимания исследований эпоса после 1885 г. не предпринималось.

Советская наука может гордиться тем, что именно в наше время, в 1922—1926 гг., была произведена первая полная запись эпоса «Манас» от великого сказителя, поэта и импровизатора Сагынбая Орозбакова, по-новому раскрывшая этот монументальный памятник киргизского устного народного творчества. По существу он был заново открыт для науки, ибо предстал перед ней во всей своей полноте и обаятельности. Сагынбаевская версия «Манаса» через короткое время была дополнена новой записью «Манаса» со слов талантливого сказителя Саякбая Каралаева. Начатая незадолго до Великой отечественной войны, эта запись продолжалась до самого последнего времени.

Теперь более, чем когда-либо, можно с полным правом назвать эту величественную эпопею киргизского народа одним из самых замечательных памятников мировой эпической литературы.

Героический эпос «Манас» является вершиной и синтезом всего богатого поэтического творчества киргизского народа. Сложность и многообразие сюжетной канвы, богатство образов, красочность в описаниях героев и окружающей их среды, грандиозность масштабов развертываемых событий сочетаются в «Манасе» с совершенством и своеобразным изяществом формы.

Как всякий подлинный эпос, «Манас» стремится воссоздать перед нами прежде всего мир идеальных образов. Тем не менее можно утверждать, что в нем воспроизведены также и некоторые конкретные события киргизской истории. Необходимо подчеркнуть, что особенностью киргизского эпоса является насыщенность его эпизодами и ситуациями реалистического содержания; герои его предстают перед нами, как жи-

¹ В. В. Радлов, Образцы народной литературы северных тюркских племен. V. Наречие дикокаменных киргизов, СПб., 1885.

вые люди, со всеми человеческими достоинствами и недостатками. Трудно было бы объяснить эту особенность только своеобразием художественных приемов сказителей киргизского эпоса — манасчи. Скорее можно допустить, что в основе отдельных сюжетных линий эпоса, его крупных эпизодов, лежат одновременно происходившие реальные события, воспоминания о которых, облеченные в художественную форму и подвергавшиеся в этом виде многократным переработкам, дошли до нас в виде цикла эпических песен, объединенных общим сюжетным стержнем, каким являются подвиги легендарного Манаса и сорока его витязей — «кырк-чоро».

Исторические источники неопровержимо свидетельствуют, как это показали в своих исследованиях В. В. Бартольд, а в позднейшее время А. Н. Бернштам, что более чем двухтысячелетняя история киргизских племен заполнена почти непрерывными войнами и столкновениями их с различными народами, причем войны эти в большинстве случаев преследовали цели борьбы с иноземными завоевателями, стремившимися подчинить свободолюбивых кочевников-киргизов. И тот факт, что эпос в яркой художественной форме рисует перед нами ту же картину военных событий, состоящую из цепи походов киргизского войска во главе с Манасом против исконных врагов киргизов, убедительно доказывает неразрывную связь устного эпического творчества киргизов с их героическим военным прошлым. Это обстоятельство создает широкие возможности для изучения эпоса «Манас», как исторического источника.

Запечатлев в себе в эпическом преломлении различные этапы исторического прошлого киргизских племен с древнейших времен и до самых недавних событий, киргизский эпос должен был отразить и отразил различные стороны культурной жизни киргизов в ее многогранном соприкосновении и взаимодействии с культурами как варварских племен, так и высокоцивилизованных народов Запада и Востока. Эта сторона содержания эпоса открывает заманчивые перспективы в плане изучения истории формирования и развития киргизской культуры.

К настоящему времени советская наука уже располагает некоторыми результатами в области исследования эпоса «Манас». Над изучением эпоса «Манас», как литературного памятника, плодотворно работали Мухтар Ауэзов, Умеркул Джакишев, Е. Мозольков, П. Н. Берков, М. И. Богданова, а также недавно безвременно скончавшийся талантливый литературовед и фольклорист Калим Рахматуллин. Итогом всех проделанных изысканий явился ряд работ, в которых дана историко-литературная оценка «Манаса», рассмотрено стихосложение и ряд формальных и стилистических особенностей памятника, подвергнуты изучению сказители «Манаса», анализированы связи киргизского эпоса с эпическими произведениями других народов и т. п. Последнее время в этом же направлении работает В. М. Жирмунский.

Заслуживает серьезного внимания попытка исторической интерпретации эпоса «Манас», сделанная А. Н. Бернштамом. В своей работе об эпохе возникновения эпоса «Манас»² А. Н. Бернштам наряду с общей оценкой эпоса, в формировании сюжета которого, по его мнению, доминирующую роль играла история, дает ряд весьма плодотворных конструктивных построений относительно тех исходных данных и тех компонентов, которые в совокупности и составляют эпос «Манас». По схеме А. Н. Бернштама подпочвенным слоем «Манаса» является цикл сказочно-мифических сюжетов, известных и в других эпических памятниках. К следующему большому пласту относятся четыре группы составных элементов «Манаса»: 1) алтайско-минусинские легенды; 2) киргиз-

² Альманах «Киргизстан», Изд. Союза советских писателей Киргизии, Фрунзе, 1946.

ский извод древней версии легенды об Огуз-Кагане; 3) обработанные местные предания Средней Азии и 4) образы и мотивы, заимствованные из «Шах-Намэ». Третьим и наиболее ярким слоем эпоса являются исторические сюжеты. В них, по А. Н. Бернштаму, отражены как борьба киргизов с уйгурами (IX в.), так и походы киргизов — сибирско-монгольские, среднеазиатские и в Восточный Туркестан. Эпохой возникновения эпоса «Манас» А. Н. Бернштам считает период максимального политического могущества киргизов — середину IX в., а в вожде киргизских племен Яглакаре (умер в 847 г.) видит прообраз эпического богатыря Манаса. Удачно построенная аргументация, зиждящаяся на сопоставлении исторических фактов с общими идеями эпоса и трактовкой отдельных его эпизодов, послужила основанием для установления даты возникновения первоначальной завязи эпических сказаний киргизского народа. Правительство Киргизской ССР и ЦК КП(б) Киргизии приняла решение о проведении в ближайшем будущем 1100-летнего юбилея эпоса «Манас».

Несмотря на спорность и гипотетичность некоторых положений, выдвигаемых А. Н. Бернштамом, необходимо признать большой его заслугой широкую постановку проблем изучения «Манаса», стимулирующую и питающую дальнейшие исследования.

Следуя концепции А. Н. Бернштама, К. Рахматуллин рассматривает эпос «Манас» как памятник народной литературы, ведущей идеей которого является освободительная борьба киргизского народа против чужеземных угнетателей. В своей работе «Великий патриот — легендарный «Манас» (Фрунзе, 1943) К. Рахматуллин широко интерпретирует ряд эпизодов эпоса, находя в них отражение различных исторических событий. Еще дальше идет А. Валитова³, рассматривающая эпическую песню, в которой видную роль играет Джангир-ходжа, как несколько видоизмененный поэтический пересказ известного исторического эпизода, относящегося к первой четверти XIX в., — восстания Джангир-ходжи.

Таким образом литературоведы и историки предприняли уже существенные шаги для изучения киргизского эпоса в определенных направлениях. К сожалению, иначе обстоит дело с изучением этнографической наукой эпоса «Манас» как источника. Для нее «Манас» еще не стал объектом серьезных научных исследований. Помимо общих причин, крайне тормозящих любую исследовательскую работу в области манасоведения, главной из которых является недоступность всей основной массы текстов эпоса и полное отсутствие заслуживающих доверия, научно выполненных переводов (если не считать радловского перевода первой записи «Манаса»), изучение «Манаса» в этнографическом отношении наталкивается на специфические трудности.

Русская этнография вообще знает сравнительно небольшое число примеров использования эпического материала в качестве одного из важных нарративных источников для этнографической науки, а в советской этнографии мы имеем всего лишь несколько работ подобного типа. Назовем прежде всего достойный подражания опыт серьезного подхода к эпосу с точки зрения интересов и позиций этнографической науки. Мы имеем в виду подготовленный покойной Н. П. Дыренковой и изданный в 1940 г. «Шорский фольклор». Упомянем еще вступительную статью Е. Г. Кагарова к изданию карело-финского эпоса «Калевала» (Петрозаводск, 1940), ряд ценных замечаний в работе С. А. Козина, посвященной изучению «Джангариады»⁴, работы Г. Д. Санжеева о бурят-

³ Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР. т. I, Фрунзе, 1946.

⁴ С. А. Козин, Джангариада. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии, М.—Л., 1940.

монгольском эпосе и т. д. Налицо, следовательно, отсутствие определенной традиции, а отсюда и отсутствие выработанных навыков, научных приемов и методов критического использования эпических памятников для целей этнографии. Как естественный результат этого явления — отсутствие интереса у этнографов к постановке проблемы эпоса как этнографического источника.

II.

Наше предварительное и пока еще носящее общий характер ознакомление с содержанием киргизского героического эпоса «Манас» убеждает нас в том, что эта грандиозная по своему объему сокровищница устного народного творчества имеет не только большую художественную ценность, является не только своего рода поэтической летописью, запечатлевшей богатое политическое и военное прошлое киргизского народа, но и чрезвычайно богатым этнографическим источником, оригинальным памятником киргизской народной культуры. Большое познавательное значение эпоса «Манас» было оценено уже Ч. Валихановым. «Манас», — писал Валиханов, — есть энциклопедическое собрание всех киргизских мифов, сказок, преданий, приведенное к одному времени и сгруппированное около одного лица богатыря Манаса. Это нечто в роде степной «Илиады». Образ жизни, обычаи, нравы, география, религиозные и медицинские познания киргизов и международные отношения их нашли себе выражение в этой огромной эпопее»⁵. Первый исследователь киргизских эпических сказаний В. В. Радлов также отмечает ту большую роль, которая отводится в них отображению народной жизни во всей ее совокупности. «Этот эпос, — читаем мы у Радлова, — дает совершенно так же, как эпос греков, ясную картину духовной жизни и нравов целого народа; с эпической широтой рисует он военные походы, сватания, тризны, скачки, домашний быт и т. п.»⁶.

Значение эпоса «Манас» как важнейшего этнографического источника заключается прежде всего в том, что он содержит данные, которые смогут весьма существенно пополнить наше представление о киргизской культуре на различных ступенях ее развития. Это обстоятельство нужно подчеркнуть в связи с тем, что имеющиеся исторические труды и исследования, как и этнографические описания киргизов, страдают многими пробелами, либо содержат крайне неудовлетворительные, беглые замечания по вопросам, имеющим для нас первостепенное значение. Разумеется, этнографы, как и историки, фольклористы или литературоведы, должны принимать во внимание, что любое событие, явление или этнографический факт изображаются в эпосе в творчески переработанной, опозитизированной, иногда переосмысленной форме. Но и с учетом этого важного момента данные эпоса представляют выдающийся интерес, поскольку они, как мы это постараемся показать ниже, смогут раскрыть не только новые страницы для познания истории культуры киргизского народа, но и предоставить в распоряжение этнографов благодарный материал для понимания и раскрытия древнейших элементов общечеловеческой культуры.

Цель нашей работы заключается в том, чтобы охарактеризовать те из этнографических сюжетов в эпосе «Манас», которые в той или иной степени стали для нас известными, хотя конечно только глубокое изучение всех имеющихся вариантов эпоса сможет раскрыть наиболее существенные для нас стороны содержания «Манаса». Вместе с тем мы

⁵ Ч. Ч. Валиханов, Соч., Записки Русского географического общества по отделению этнографии, т. XXIX, 1904, стр. 71, 72.

⁶ W. Radloff, Aus Sibirien, Lpz., 1884, S. 534.

ставим перед собой задачу наметить, в пределах возможного, общие линии изучения «Манаса» как этнографического источника, а также, суммируя наш небольшой опыт, определить этапы разработки этнографических материалов, содержащихся в эпосе. Нашу работу, поэтому, мы рассматриваем лишь, как некоторую этнографическую реконструкцию в толщу эпического материала, как своего рода введение в этнографическое изучение киргизского эпоса «Манас». Как таковое оно не претендует на решение многих возникающих проблем. В одних случаях мы приведем лишь отдельные иллюстрации, в других случаях сделаем попытку предварительного анализа отдельных мотивов эпоса.

Для дальнейшего изложения мы пользуемся различными материалами, как уже увидевшими свет, так и находящимися еще в рукописном виде. Помимо отдельных текстов и подстрочных переводов, хранящихся в Отделе фольклора и эпоса «Манас» Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР (некоторое число отрывков из текста «Манаса» опубликовано в научно-популярной серии «Манас серии»), мы имели возможность изучить прозаический пересказ сюжета эпоса «Манас», выполненный Зияшем Бектеновым (имеется и русский перевод Айсулу Валитовой, обработанный Г. А. Самариным), который составляет около 19 авторских листов. Несмотря на все свои недостатки, этот источник важен для нас в том отношении, что он дает возможность ориентироваться в трудно обозримом эпическом материале (вариант Сагынбая включает в себя 240 тысяч стихотворных строк) и найти точки опоры для дальнейших углубленных разысканий. Не раскрывая часто содержания тех или иных этнографических сюжетов в эпосе и опуская несомненно многие важные для нас явления этого порядка и, тем более, не фиксируя деталей, прозаический пересказ содержит все же большое количество ценных указаний на наличие в эпосе интересующего этнографа материала. В силу этих обстоятельств мы пользовались прозаическим пересказом сюжета эпоса, как своего рода путеводителем по «Манасу», ключом к выявлению этнографических сюжетов. Значительное же количество зафиксированных в этом пособии отдельных этнографических фактов, даже при отсутствии в пересказе содержащихся в самом эпосе важных деталей, позволяет предпринять первые шаги для их оценки и осмысления. Помимо указанных источников мы пользовались также некоторыми неопубликованными рукописями и вышедшими из печати работами манасоведческого характера, среди которых почетное место занимает упомянутая книга К. Рахматуллина.

Следует подчеркнуть то большое общественное значение, какое имеет вышедшее недавно из печати издание первой части центрального эпизода «Манаса» в поэтическом переводе на русский язык (переводчики: С. Липкин, Л. Пеньковский и М. Тарловский)⁷. Широкий читатель, а в том числе и научные работники, лишенные пока возможности ознакомиться с содержанием эпоса по имеющимся полным вариантам, с огромным интересом прочтут замечательное описание сурового и трагического «Великого похода» киргизских батыров на столицу Срединного царства — Бейджин.

III

Эпос «Манас» содержит обильный этнографический материал, позволяющий осветить многие стороны народного быта и мировоззрения киргизов. Наиболее полно он представлен в таких эпизодах эпоса, как «Рождение и детство Манаса», «Женитьба Манаса на Каныкей», «Тризна по хану Кокетею», «Смерть и похороны Манаса» и некоторых других.

⁷ «Манас. Киргизский эпос. Великий поход», Гослитиздат, 1946.

Эпос, по варианту сказителя Сагынбая Орозбакова, открывается родословной Манаса, в которой перечисляются его предки. Заметим, что Радлов указывает на принадлежность Манаса к роду Сары-Ногой, а по Сагынбаю, он происходит из древнего рода Кыргыз. Отец Манаса — Жакып, сын хана Ногоя, женится на вдове Чийира, брата его отца Ногоя, по имени Шакан. В память своего покойного мужа Чийира Шакан принимает имя Чийирды. Жакып до 50 лет остается бездетным. Затем ему привиделся таинственный сон. Во сне он привязывает на насест для ловчей птицы — «туур» — сказочную птицу Буудайык, а рядом с ней пестрошею белого кречета. Одновременно чудесный сон приснился и первой жене Жакыпа — Чийирды, и второй жене — Бакдöөлөт. Чийирды видит во сне старца, который протягивает ей крупное, размером с чашу, белое яблоко, сладкое, как мед, съев которое, она рождает дракона — «аджидаара», длиной в 60 кулачей (маховых сажений).

Когда, озлившись, дышет,
Лунный мир всасывает,
Когда, осмотревшись, в испуге опешит,
Рост его удлинняется,
130-аршинным он делается.

Бакдöөлөт приснились два «тунжура» (ястреба-тетеревятника), которых она также привязывает на насест.

Жакып созывает народ на торжественный пир. Он режет для угощения народа много скота, устраивает жертвоприношение. Затем он приглашает к себе в юрту своих близких родственников, одаривает каждого халатом, раздает милостыню вдовам и сиротам и обращается к присутствующим с просьбой растолковать вещи сны. Один из стариков, мудрец Байджигит, истолковывает сон Жакыпа, предсказывая ему рождение сына-богатыря.

...Всех, живущих в подлунном мире,
Осчастливит твое дитя.
...Все, живущие на подсолнечной земле,
Будут ухаживать за твоим ребенком.

В начале третьего года после пира Чийирды зачала ребенка. Ей, по ее желанию, было принесено сердце убитого тигра, которое она съедает. Через девять месяцев и 9 дней у нее начались родовые схватки, которые продолжались 9 дней и 9 ночей. Первый крик новорожденного прозвучал боевым кличем 30-летнего богатыря, а в руках у него были зажаты сгустки запекшейся крови. Когда мать дала правую грудь ребенку, в первый раз вышло из нее молоко, во второй раз — вода и в третий — кровь. Одновременно с Манасом от черногрой саврасой кобылицы рождается жеребенок, которому Жакып дает имя Ак-кула. По поводу рождения первого сына Жакып устраивает огромный пир, на который созываются гости из всех стран. Пир сопровождается разного рода увеселениями, состязаниями в красноречии, борьбой, скачками и т. п. После пира Жакып завернул сына в полу халата и отправился к каргизским, казахским и нойгутским старейшинам с просьбой дать сыну счастливое имя. Это счастливое имя называет неожиданно появившийся оборванец-юродивый (думана). Назвав имя Манаса, юродивый исчезает.

Детские годы Манаса протекают в шумных играх и забавах. Затем родители отдают его в подпаски к пастуху Ошпуру. В юные годы Манас показывает уже свою богатырскую силу и совершает ряд подвигов, побеждая врагов киргизов — калмыков. Из своих сверстников он фюр-

мирует дружину «кырк-чоро». Предводительствуемое Манасом киргизское войско подвергает разгрому рать великана Нескары. В этом же эпизоде описывается содержащий любопытные подробности переход Манаса в мусульманскую веру. 550-летний старец Айкожо приказывает Манасу открыть рот и плюет туда. Раскрывшимся глазам Манаса предстает ад и муки грешников. После того как на лицо Манаса было наброшено чудодейственное покрывало, он в течение семи дней созерцает райские просторы. Брызнув водой в лицо Манаса, Айкожо снимает покрывало и делает его мусульманином, вручая ему острый булатный меч Ач-альбарс и ружье Ак-кельте. Возвращаясь от Айкожо, Манас встретил чудовищного зверя. Когда Манас выстрелил в него из ружья Ак-кельте, он высоко взлетел, а затем, свернувшись шестью арканами, с ужасным криком свалился на землю. Манас покончил с ним, разрубив его на две части мечом Ач-альбарс. За смелость, силу и богатырские подвиги сверстники Манаса поднимают его на белом войлоке и провозглашают ханом. Позднее, по предложению молодежи, Манас избирается в ханы всем народом.

Таково краткое содержание первого цикла поэмы, изобилующего многими подробностями этнографического характера (например, при описании родов Чийирды, времяпровождения молодежи, наречения имени и т. п.).

Заслуживает прежде всего внимания любопытный факт принятия вдовой Чийира нового имени — в честь своего покойного мужа. В нем нельзя не усмотреть детали, акцентирующей появление патриархально-го начала в киргизском обществе.

Вещие сны Жакыпа и его жен представляют большой интерес. Наши разыскания в этом направлении привели к следующим результатам. В монгольском «Сокровенном сказании», относимом к 1240 г., имеется следующий эпизод: когда Темучжину было 9 лет, отец его Есугай поехал с ним сватать ему невесту и встретил по дороге Дэй-Сечена. В ответ на вопрос Дэй-Сечена, куда он едет, Есугай ответил: «Еду сватать невесту вот этому своему сыну у его дядей по матери, у Олхонутского племени». Дэй-Сечен сказал: «У твоего сынка взгляд — что огонь, а лицо — что заря. Снился мне, сват Есугай, снился мне этой ночью сон, будто снизошел ко мне на руку белый сокол, зажавший в когтях солнце и луну... Что то он предвещает? — подумал лишь я, как вижу: подъезжаешь, сват Есугай, ты со своим сыном. Как случится такому сну? Не иначе, что это вы — духом своего Киятского племени — являлись во сне моем и предрекали»⁸. В другом монгольском памятнике «Алтан Тобчи» Дай-Сецэн (то же, что Дэй-Сечен), увидев едущего Есугая, рассказывает, что ему приснилось, будто он держал ворона в виде белого кречета, изображающего сулдэ рода Киот⁹. Как это видно из содержания «Сокровенного сказания» и «Алтан Тобчи», птица (ворон или кречет) считалась покровителем племени кият, к которому принадлежал Чингис-хан. Г. Н. Потанин связывает приведенный выше эпизод из «Сокровенного сказания» с мотивом, представленным в «Голубиной книге». Там Давид истолковывает сон, который видел Волотоман: приснившийся последнему белый кречет сидел на дереве. По объяснению Давида, у него, Давида, родится сын Соломон, который женится на дочери Волотомана¹⁰. Почетное место, которое занимали кречеты в быту древних киргизов, доказывается замечанием Рашид-ад-Дина в его

⁸ С. А. Козин, Сокровенное сказание, т. I, Л., 1941, стр. 86.

⁹ Труды Вост. отделения Русского археолог. об-ва, ч. VI, СПб., 1858, стр. 124.

¹⁰ Г. Н. Потанин, Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М., 1899, стр. 641.

«Истории Чингис-хана»¹¹ о посылке киргизами Чингис-хану в подарок белого кречета. Историческими и этнографическими свидетельствами установлено наличие у киргизов в прошлом представлений, связанных с тотемизмом и культом животных. Вспомним также соответствующие данные сравнительной этнографии. В представлениях первобытных народов орел и сокол часто отождествляются, у ряда народов ворон фигурирует параллельно с орлом или замещает его. Как сообщает В. М. Ионов в статье «Орел по воззрениям якутов»¹², бесплодные женщины-якутки даже молятся орлу, чтобы он дал им детей, и, когда после этого рождается ребенок, считают его родившимся от орла. В блестящем этюде Л. Я. Штернберга «Культе орла у сибирских народов» важное место отведено в комплексе этого культа шаманскому дереву, которое носит у некоторых народов (якуты, тунгусы) название, аналогичное упомянутому киргизскому «туур».

Все изложенное позволяет высказать следующие соображения: 1) можно установить безусловную связь фольклорного мотива вещего сна Жакыпа с приведенными мотивами в датированных памятниках: «Сокровенном сказании» и «Алтан Тобчи»; 2) вполне возможно, что белый кречет, появление которого во сне Жакыпа предвещает рождение Манаса, является таким же гением-покровителем племени (рода) у киргизов, каким он выступает у монголов; 3) «сон Жакыпа» следует рассматривать как один из древнейших мифологических сюжетов в эпосе.

Второй пример также покажет нам, что намечающиеся связи киргизского эпоса «Манас» с памятниками литературы и фольклора монгольских племен могут быть в дальнейшем значительно расширены. Точно так же, как Манас рождается со сгустками крови в обеих руках, Темучжин, по «Сокровенному сказанию», родился, сжимая в правой руке запекшийся сгусток крови величиной с пальчик¹³. В приводимом Г. Н. Потаниным дörbötском сказании «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле» герой сказания рождается, держа во рту «алмыса» (злое существо), в правой руке — кровь величиной с барана, в левой драгоценность с кулак¹⁴.

Здесь мы имеем дело не просто с общим фольклорным мотивом, а с явлением, корни которого лежат в более глубокой плоскости, в единстве древнего мировоззрения. В самом деле, кровь для первобытного человека является одной из главных душ человека или ее материализованным, телесным воплощением. И эти сгустки крови в руках новорожденных младенцев-богатырей не являются ли вместилищем, воплощением их душ? С другой стороны, в «Сокровенном сказании», изданном в переводе П. Кафарова¹⁵, указывается на то, что комок крови в руках новорожденного Чингиса похож на животный камень, т. е. камень, находимый во внутренностях животных (С. А. Козин в словаре, приложенном к его переводу «Сокровенного сказания», дает это толкование П. Кафарова под вопросом). Возможно, что это указание имеет связь с древним представлением у тюрко-монгольских народов о магическом камне «яда», при помощи которого можно было вызывать изменение погоды. Такое же представление о «жай-таш» — камешке, якобы находимом в желудке овцы и обладающем способностью вызывать атмосферные осадки, мы находим и у киргизов. Следовательно, эта деталь может ввести новый элемент в рассматриваемый нами эпизод, связы-

¹¹ Труды Вост. отделения Русского археолог. об-ва, ч. XV, СПб., 1888, стр. 9.

¹² Сборник Музея антропологии и этнографии, т. I, вып. XVI, 1913.

¹³ С. А. Козин, Сокровенное сказание, стр. 85.

¹⁴ Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, СПб., 1883, стр. 429.

¹⁵ Труды членов Российской духовной миссии в Пекине, т. IV, СПб., 1866.

вающий его с шаманской практикой; это особенно важно отметить потому, что Чингис, как указывает С. А. Козин, был шаманистом, а в «Манасе» во многочисленных эпизодах представлено заклинание погоды: превращение лета в зиму, замораживание воды в реках, насылание дождя и града и т. п. Тайной этих шаманских заклинаний в совершенстве владел главный сподвижник Манаса — Алмамбет, благодаря которому киргизское войско во время походов не раз избавлялось от бед и опасностей.

Вполне оправданный интерес вызывает к себе эпизод эпоса, посвященный сватовству Манаса и женитьбе его на Каныкей. По совету своего друга Алмамбета Манас, уже имеющий двух жен: Карабörк и Акылай, решает жениться по обряду и обращается к родителям с просьбой высватать ему хорошую девушку. При этом Манас указывает, что Карабörк он отвоевал, а Акылай досталась ему как заложница. В предыдущих эпизодах эпоса описывается, как, разгромив калмыцкого хана Қайыпа, Манас пленяется красотой Карабörк, одной из тридцати дочерей хана, хотевшей отомстить Манасу за смерть отца и убить его. Узнав о том, что отец ее остался жив, Карабörк слезла с коня и до земли поклонилась Манасу. По случаю свадьбы Манаса и Карабörк был устроен 30-дневный пир. Победенный войсками Манаса афганский хан Шоорук послал Манасу в знак покорности 30 девушек-заложниц во главе со своей дочерью Акылай. Манас ввел девушек в середину круга своих воинов и предложил им выбрать тех джигитов, которые им по душе. Первой вышла Акылай и выбрала себе мужем Манаса. По просьбе Манаса его отец Жакып поехал искать ему невесту. Объехав много стран и не найдя подходящей девушки, Жакып прибыл в страну таджиков. Оценив по достоинству качества дочери таджикского правителя Атемир-хана — Санирабийги, Жакып сватает девушку и, согласившись с небывалыми размерами установленного ее отцом калыма, возвращается обратно. После того как народом был собран скот для уплаты калыма, Манас в сопровождении 12 тысяч джигитов и 40-тысячного войска отправляется с отцом в таджикскую землю. Расположившись лагерем возле города, Манас проникает в дом, где спит Санирабийга. Во время этого первого свидания с невестой Манас рассорился с ней. Она полоснула его кинжалом по руке, а он дал ей пинок ногой, и она свалилась без чувств. Рассерженный неприступностью ханской дочери, Манас ударил в боевой барабан, но его отец и мудрые старики останавливают войско. Приглашенный на свадебное пиршество Манас два дня просидел в одиночестве в отведенной для него юрте, так как ни одна из прислуживающих женщин не решалась войти к нему из-за его грозного вида. В гневе Манас решает разрушить город Атемир-хана. Чтобы укротить гнев Манаса, Санирабийга, в знак мира, выходит на возвышение и выбрасывает на ветер свой белый платок. Взяв всю вину за происшедшую ссору на себя, Санирабийга подошла к Манасу и взяла за повод его коня. Став невестой Манаса, Санирабийга меняет свое имя и принимает имя Каныкей. Совершается обряд «чачыла» — обсыпания жениха и невесты сладостями. Сорок витязей Манаса обсуждают, кому из них какую девушку взять в жены. По предложению Манаса, устраиваются конские скачки. Девушка, находящаяся в той юрте, возле которой остановится конь батыра, должна принадлежать владельцу коня. Первым пришел конь Алмамбета — он остановился у юрты красавицы Арууке — сестры Каныкей. Последним прискакал Манас. Каныкей вышла, приняла поводья его коня и ввела его в свою юрту. После устроенного Манасом и Каныкей пира для батыров и девушек, чтобы предотвратить возможные несогласия между ними, Манас отправляет в эту ночь юношей и девушек по своим прежним местам. На утро Манас

завязал девушкам глаза и сказал: девушки будут принадлежать тем джигитам, которых коснутся их руки. С завязанными глазами девушки выбрали тех же самых батыров, которые накануне прискакали к их юртам. 30 дней и 30 ночей продолжалось свадебное веселье и игры, после чего Манас с Каныкей, Алмамбет с Арууке и 40 витязей со своими женами вернулись в свои аулы.

Как показывает содержание приведенного эпизода, этнограф найдет много ценных для себя деталей в описании сватовства и самого свадебного обряда. Отметим важные указания на то, что калым за невесту Манаса собирался всем народом — «эль». В обряде обсыпания жениха и невесты сладостями — «чачыла», бытовавшем среди киргизов в не столь отдаленные времена, нельзя не видеть древнего религиозного мотива, связанного с шаманством. Возлияния молоком или аракой в честь различных духов, божеств, онгонов, по случаю грома, в начале всякого камлания широко представлено у народов Саяно-Алтайского нагорья, среди бурят и др. О связи упомянутого обряда с шаманским культом говорит само название обряда — «чачыла», производимое от глагола «чачыл» — рассыпаться, разбрызгиваться. У алтайцев возлияние молоком носит название «чачылгы».

Безусловный интерес представляют способы выбора невест юношами и женихов девушками, восходящие, возможно, к весьма древним формам свадебного обряда, поскольку здесь мы встречаемся с ролью самой девушки в выборе себе будущего мужа. В этой связи упомянем об отмечаемом Л. Я. Штенбергом¹⁶ по Thurnston'у обычае у племени Nayadi в Индии, согласно которому все молодые люди, желающие жениться на девушке, вооружаются каждый особой палкой и начинают плясать вокруг свадебного шалаша, в котором помещается девушка. По окончании пляски каждый кандидат в женихи бросает свою палку через листву в шалаш. Девушка из этих палок выбирает одну, и собственник выбранной палки становится мужем спрятанной в шалаше девушки. Не случайной деталью является, повидимому, и ссора, борьба между Манасом и Каныкей во время первого тайного свидания, предшествующая их браку. Наконец, заслуживает внимания и тот факт, что Арууке — сестра Каныкей становится, по настоянию Манаса, женой Алмамбета (вначале Арууке отказывается от этого брака) — побратима Манаса, как и указание на перемену имени невесты Манаса, вызывающее сравнение с монгольским обычаем, по которому муж или возлюбленный дает вторичное имя женщине.

Третий из наиболее содержательных в этнографическом отношении эпизодов эпоса — «Тризна по хану Кокетею».

По совету Манаса, Бокмурун, юный приемный сын одного из верных соратников Манаса — ташкентского хана Кокетея, устраивает последнему пышные похороны, а по прошествии двух лет — еще более грандиозную тризну. Местом для тризны была избрана долина Каркыра, куда Бокмурун переселяет весь свой народ. Эпос красочно описывает передвижение огромного каравана, голова которого отстояла от хвоста на расстоянии трех дней пути. Прибыв на место тризны, Бокмурун начинает готовиться к ней и посылает могучего богатыря Жаш-Айдара оповестить все народы о смерти отца и пригласить их на тризну — «аш». Послу приказано объявить об огромных призах для выигравших скачки коней и предупредить тех, кто откажется приехать, что их ждет суровая расплата за нанесенное отказом оскорбление. Начался съезд гостей. Последним прибывает Манас. Тризна открывается большими конскими ристалищами, в которых участвует около тысячи лучших ска-

¹⁶ «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», Л., 1926, стр. 14.

кунов. После того как всадники двинулись к старту, весь остальной народ начал пировать и угощаться мясом. Устраивается большое количество разнообразных состязаний. Первым была стрельба с целью сбить подвешенный к высокому шесту слиток золота — «жамбы». Затем была пешая борьба киргизского богатыря Кошой с калмыкским ханом Жолоем. После объявленного и не состоявшегося бодания плешивцев и состязания в развязывании верблюда происходит поединок на конях с пиками — «саиш», в котором принимают участие китайский богатырь Конгурбай и сам Манас. Далее следует борьба на конях, целью которой является стянуть и сбросить противника с седла. Увеселения заканчиваются финалом скачек и раздачей призов победителям. Попытка китаев и калмыков насильно отнять полученные призы вызывает общее сражение, заканчивающееся победой киргизов.

Более подробное изложение этого эпизода эпоса заняло бы слишком много места, так как описание каждого из перечисленных состязаний составляет по существу содержание самостоятельной песни. Увлекательный материал этого эпизода сулит этнографу богатые исследовательские плоды.

Последний эпизод, в котором трагически обрывается жизнь основного героя, содержит описание следующих моментов: возвращение раненого Манаса на родину, его завещание перед смертью, постройка Каныкей надгробного мавзолея, тайные похороны Манаса и бегство Каныкей с маленьким Семетеем в Бухару, к ее отцу.

В специальной работе¹⁷ мы подвергаем анализу чрезвычайно интересный факт, относящийся к похоронам Манаса. Выполняя волю Манаса, Каныкей вместе с ближайшими друзьями Манаса тайно предает погребению его тело в заранее приготовленном склепе в Черной пещере. На двери при входе в склеп изображен сам Манас. В построенном же при жизни Манаса мавзолее была похоронена лишь кукла, изображающая Манаса, обернутая в белый войлок. Этот факт, так же как и ряд других подробностей, в сопоставлении с имеющимися этнографическими материалами, вводит нас в тот круг анимистических идей, который был, очевидно, определяющим фактором идеологии древних киргизов.

IV.

Этнографический материал, заслуживающий самого пристального внимания, содержится не только в перечисленных эпизодах эпоса, но и разбросан в значительном количестве во многих других.

Он охватывает прежде всего область социальных отношений, представляющихся по эпосу достаточно сложными. Эта сложность вызвана условиями весьма длительного существования самого эпоса, в котором должны были отложиться те социально-политические изменения и потрясения, которые были пережиты киргизским обществом.

На основании доступных пока материалов, нам представляется, что одной из основных социальных коллизий, пронизывающей весь эпос, является борьба коллективного начала, характерного для первобытно-общинного строя, с новыми общественными отношениями, типичными для эпохи становления феодального уклада, борьба, развертывающаяся на фоне своеобразного военно-демократического строя. Мы должны, конечно, при оценке социальных явлений в интерпретации эпоса учитывать то обстоятельство, что он зафиксирован в более полном виде лишь в XX в. и что большую роль при этом сыграла индивидуальность сказителя. Дальнейшие исследования покажут, насколько правилен этот наш основной вывод.

¹⁷ «Тул» как пережиток анимизма у киргизов» (в Сборнике, посвященном 65-летию со дня рождения члена-корр. АН СССР С. Е. Малова, Фрунзе, 1946).

Значительный интерес представляет в эпосе материал, касающийся военной организации у киргизов, их военной техники и военного искусства вообще. Исторические источники крайне скудно освещают эту важнейшую сторону общественно-политического уклада древних киргизов. Этнографические данные по этому вопросу также весьма немногочисленны. Наиболее ценными из них являются сведения, приводимые В. Радловым в «Aus Sibirien», и описания межплеменных войн середины XIX в. Материалы эпоса «Манас», генеральной сюжетной линией которого являются события военного характера, позволяют восстановить многие черты военной организации и техники у киргизов: систему формирования и структуру войска, организацию командования, применявшуюся тактику военных действий, приемы боя, вооружение и доспехи, снабжение обмундированием, боеприпасами и провиантом, обращение с пленными, способы воспитания воинских качеств и т. д. и т. п. Так например, в описании «Великого похода» мы узнаем об аналогичном древнемонгольскому делению войска на «тюмени», тысячи, сотни и десятки; по некоторым указаниям эпоса мы можем допустить существование в киргизском войске отдельных боевых единиц, различавшихся по своему вооружению: отрядов стрелков-лучников, копейщиков, алебардчиков и т. п. Подробное описание разведки составляет содержание целого эпизода в цикле «Великий поход». О воспитании юноши-воина мы получаем отчетливое представление из эпизода, повествующего о детских и юношеских годах Манаса. Следует отметить любопытный факт, помогающий уяснению происхождения одной из ярких страниц эпоса — описания церемониального шествия Манаса, отправляющегося для устрашения шести ханов-заговорщиков. Как списывает эпос, впереди Манаса шло 20 стрелков с заряженными ружьями, сзади — 20 стрелков из лука, с правой стороны — 20 воинов-сабельщиков, с левой стороны — 20 воинов, вооруженных боевыми секирами-«ай-балта», позади лучников — 40 копыеносцев. Процессию открывали 6 есаулов — «жасоол», затем шли 12 молодцов, ведших под уздцы знаменитого коня Манаса — Ак-кула. 60 носильщиков несли золотой трон Манаса. 4 000 диких лошадей-куланов бегали кругами, извиваясь полз дракон — «ажидаар» длиной в 70 кулачей, прикованный за 7 мест, шли 6 клыкастых тигров, несли огромных черных заколдованных птиц...

Во время посольства к правителю джунгарских калмыков Хунтайчи Цэван-Рабтану капитан Иван Унковский¹⁸ наблюдал в январе 1723 г. религиозную процессию по случаю калмыцкого нового года «Цаган Сара» (белый месяц). К поставленному в поле большому шатру шла процессия лам в сопровождении народа. Впереди несли шесть больших знамен, далее шли ламы с музыкальными инструментами (трубами, бубнами и т. д.) в красных и желтых кафтанах. По обеим сторонам лам шли один за другим вооруженные калмыки: в латах и шишаках, с копьями и саблями — по 20 человек, в панцырях и мисюрках, с пищалями и саблями — по 15 человек, «и тако протяжением своим прикрывали означенную процессию». По обеим сторонам ехали верхом по одному «дархан зюрюхту» (советнику), за каждым по два скорохода. На ламаистских иконах «Юсун-сульдэ», являющихся графическим изображением совершаемого ежегодно бурятами и монголами обряда, кроме крупной фигуры всадника на белом коне (над головой его парит сокол), помещены 8 других всадников, а также домашние животные и дикие звери — львы и тигры. Над головой всадника изображен также буддийский бог Очирвани, «поражающий тучевого дракона». Во время самого обряда 9 молодых людей в белом платье

¹⁸ Записки Русского географич. об-ва по отделению этнографии, т. X, вып. 2, СПб., 1887, стр. 199 и сл.

надевают на себя колчаны и налучья с луками и железные шлемы и садятся на белых лошадях¹⁹.

Не трудно видеть, что изображаемая в «Манасе» торжественная процессия в своеобразной и сказочной форме передает содержание ламаистских обрядов, которые киргизам могли быть хорошо известны, благодаря их тесному в прошлом соседству и общению с ламаистами — монголами и калмыками.

Тема военного быта киргизов, каким он рисуется в эпосе, должна несомненно стать темой специального исследования²⁰.

Семейные отношения у киргизов эпос характеризует, как патриархальные. Однако вместе с тем мы обнаруживаем не мало следов и более древних форм семейно-брачных отношений. Приведем лишь два-три примера. Радостно обнялись встретившиеся во время похода Манас, казахский батыр Көкчө и батыр Эштек, дядя их обоих по матери. Сын Эштека, Жамгырчы, для обоих племянников своего отца: Манаса и Көкчө, устроил обильное угощение — то особое угощение для племянников по женской линии, которое известно нам и по этнографическим источникам под названием «жсен аяк» — чаша племянника. В рассказе Алмамбета, носящем автобиографический характер, описывается ссора Алмамбета с Көкчө и уход Алмамбета. Жена Көкчө, Ак-Эркеч, обращается к нему со следующими словами:

У тебя нет ни жеен²¹, ни тайаке²²,
У тебя нет места, где бы ты остановился...
...У тебя нет бөлө²³,
Если ты занеможешь, кто тебя пожалует, кто за тобой присмотрит?²⁴

В своем завещании перед смертью Манас наказывает Каныкей: «пока Семетею не исполнится 12 лет, пусть воспитывает его твой старший брат Исмаил, и пусть он не знает, кто его родители».

Эти примеры с очевидностью говорят о жизненности и большом значении авункулата и родства по матери в воззрениях на семью у героев эпоса.

Некоторые детали указывают на элементы половозрастного деления, существовавшего в киргизском обществе. В отдельных эпизодах эпоса, и, в частности, в описании переселения в долину Каркыра, четко выделяются возрастные группы: девушки, молодухи, женщины, старухи, далее — мальчики, подростки, джигиты, аксакалы и т. п.

Девушки оделись в красные одежды...
Девушкам дали белых как снег иноходцев...
...Коня, на которых сели девушки,
Были увешаны парными колокольцами.
Все молодухи одели головные уборы — кете...
...Молодух посадили на серых иноходцев...
Все женщины облачились в ткань — камку...
Женщины сели на черных иноходцев.
...Все старухи получили сочные курдюки и жевали их.

¹⁹ Г. Н. Потанин, Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, СПб., 1899, стр. 112—116.

²⁰ См. нашу статью «Черты военной организации и техники у киргизов», Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР, т. I, Фрунзе, 1945.

²¹ Жеен — племянник по матери.

²² Тайаке — дядя со стороны матери.

²³ Бөлө — двоюродный брат со стороны матери.

²⁴ Перевод А. Валитовой.

В другом месте:

Пусть подростки стреляют из ружей Урума...

...Пусть мальчики заряжают листонные ружья — «баран»²⁵.

Своеобразная корпорация молодежи хорошо прослеживается в эпизоде о юношеских годах Манаса. Во всех важных случаях Манас, его отец Жакып и другие богатыри созывают на совет стариков — «аксакалов».

С отголоском явления аналогичного характера мы встречаемся в калмыцкой «Джангариаде»:

Шумные полчища силачей,
Шесть тысяч двенадцать богатырей,
Семь во дворце занимали кругов.
Кроме того, седых стариков
Был, рассказывают, круг.
И красноликих важных старух
Был, рассказывают, круг.
Жены нежно-белые там
Тоже составили круг.
Словно плоды спелые, там
Девушки составили круг²⁶.

Более глубокое изучение эпоса позволит выяснить, насколько существенным и устойчивым социальным явлением было то, на что имеются пока лишь фрагментарные указания.

Среди явлений, связанных с первобытно-общинными отношениями или с этапом их разложения, в эпосе нашли свое отражение такие, как аталычество (Манаса отдают на воспитание к пастуху), побратимство и усыновление.

Приняв ислам, Алмамбет становится названным братом казахского батыра Көкчө. Алмамбет выпивает поставленный перед ним в каменной чаше чай, и они, обнявшись и произнеся клятву, делаютя друзьями, побратимами. Көкчө говорит:

В груди (нашей) одна душа —
Да будешь моим другом!
В связке (у нас) одна шуба — «тон» —
Да будешь моим другом!

Вот почему Ак-Эркеч, жена Көкчө, обращаясь к Алмамбету, называет его «О, брат моего мужа...»

Алмамбет становится также побратимом Манаса, причем этот акт скрепляется усыновлением Алмамбета родителями Манаса: Жакыпом и Чийирды. Старая Чийирды дала одну грудь уже 30-летнему Манасу, другую — Алмамбету. И случилось чудо — у старухи в груди появилось молоко. Алмамбет стал молочным братом Манаса. Аналогичная процедура известна была и народам классической древности, а у народов Кавказа и до последнего времени индивидуальное усыновление также сопровождалось символическим актом сосания, т. е. установления молочного родства. У ингушей требуется прикосновение губами или руками к груди усыновляющей женщины, у гурийцев — настоящее сосание и т. п.

Наконец, эпос отразил в себе также и институт патриархального рабства, который существовал у киргизов вплоть до XIX в.

²⁵ Перевод А. Валитовой.

²⁶ «Джангар. Калмыцкий народный эпос», перевод С. Липкина, М., 1940, стр. 155.

Большой и разнообразный материал, представленный в «Манасе», характеризует религиозное мышление и мировоззрение киргизов. Здесь наряду с магико-анимистическими представлениями и шаманским культом мы находим и мифологические сюжеты, не говоря уже о широко представленной идеологии ислама и намеках на заимствования буддийского происхождения. Крупное место среди всех этих религиозно-культурных явлений занимают сновидения, в большинстве своем рассматриваемые как предзнаменования, служащие одним из способов предсказания будущего (кроме того упоминаются гадание на бараньей лопатке, гаданье на 41 камешке, большая роль отводится прорицателям — «аяр» и т. д.).

Приведем несколько примеров таких сновидений, описываемых в «Манасе». Перед прибытием к нему Алмамбета Манас видит сон. Он ехал верхом на своем коне и увидел лежащий на дороге клинок, разрезавший камень, как печень. Затем клинок превратился в тигра, последовавшего за Манасом. От его рева все дикие звери подбежали к Манасу и совершили поклон. Затем тигр обернулся в кречета и взмыл вверх. От его крика все пернатые подлетели к Манасу и поклонились ему. Когда кречет сел на правую руку Манаса, последний проснулся. Толкователь снов разъяснил, что есть богатырь Алмамбет, ловкость и остроумие которого подобны клинку, грозность подобна тигру, а хватка в борьбе подобна кречету. В ту ночь, когда в битве с китайцами погибли богатыри Манаса: Алмамбет, Сыргак и Чубак, а под Манасом был убит его конь Ак-кула, Канькей, находившаяся на Таласе, увидела страшный сон:

Полнорогий сивый бык
Ревел у берега реки,
Неужели погиб мой султан Алма?
Белый кречет, что гнался за вороной,
Лишился вдруг своих крыльев.
Неужели погиб мой султан Алма?
Повстречался с грозным несчастьем?
Высокая ростом чинара
Бессильно склонилась в сторону Кыблы.
Неужели умер мой бесценный Сыргак?
У золотого трона, на котором восседал (Манас) мой султан,
Подломилась одна ножка.
Неужели погиб скакун («буудан») моего Кёк-жала²⁷ (сивогривого волка)?²⁸

Нельзя не связать роли сновидений в эпосе с той ролью, которая отводится им при объяснении появления сказительского дара у манасчи. Большинство манасчи говорят, что они стали сказителями «Манаса» только после того, как к ним во сне явился сам Манас, а иногда кто-либо из его соратников или его сын Семетей, и от них было получено повеление воспевать Манаса. К. Рахматуллин справедливо сравнивает это традиционное объяснение сказителями своего таланта, как полученного при содействии сверхъестественных сил, с получением шаманами своего дара²⁹. Действительно, в этом призвании манасчи мы можем усматривать одну из форм пассивного избраннычества. Удачное сближение этого явления, характерного и для манасчи, и для шаманов, сделанное К. Рахматуллиным, особенно убедительно потому, что некоторые сказители, например Кельдибек и Сагынбай, так же, как и шаманы, выполняли функции лекарей.

Не только во сне, но и наяву в эпосе «Манас» происходят разного

²⁷ Кёк-жал — один из эпитетов Манаса.

²⁸ Перевод А. Валитовой.

²⁹ К. Рахматуллин, Манасчылар, Фрунзе, 1942, стр. 9 и сл., 35 и сл.

рода волшебные превращения и магические явления. В ту ночь, когда Алмамбет сражался с китайцами и калмыками, Манас, находившийся в Самарканде, никак не мог уснуть. Его тело то синело, то краснело, его конь весь вспотел и едва переводил дыхание, боевая одежда — «ак-күбб» прорвалась в сорока местах, меч Ач-албарс вышел из ножен и с него стекала кровь, фитиль его ружья Ак-кельте задымился, а красный стяг — наследство деда Ногоя — взвился вверх, как во время боя. Бакай дал Манасу такое объяснение этих явлений: «Это всегда бывает, когда сражаются наши духи». Такие же «чудеса» произошли с Көкчө и Кошоом.

Одушевление человека, как и различных элементов и сил природы, — частое явление в эпосе. Подобно тому, как в алтайской сказке «Кан Толо», герой, обращаясь к матери-земле, говорит:

Красную кровь мою пролить,
Тонкую душу разорвать помешай!

так и в «Манасе» Төштүк, обращаясь к ханам-заговорщикам, произносит:

...Пусть он (Манас.— С. А.) разрежет души ваши,
Пусть он выпьет вашу кровь.
С неба черный (сильный) град и ветер спустились!

В записанной Радловым эпической поэме «Эр Төштүк» мы читаем следующие строки:

Ветер Элеману сказал:
Нуждающимся в скоте ты стал?
Нуждающимся в колосьях ты стал?
Ты дурным баем оказался,
Скот зарезав, жертвоприношение соверши,
У Кудая (благословения) попроси³⁰.

Таким же образом мы обнаруживаем в «Манасе» и другие мотивы, связанные с древними религиозными представлениями: идею партеногенеза (непорочное зачатие Манаса и Алмамбета), культ растений, культ предков и т. д. и т. п. Крайне важно отметить, что ряд таких явлений при тщательном рассмотрении может быть обнаружен под слоем исламизированных представлений.

Так выглядит эпическое повествование о рождении Алмамбета от явившегося его матери — Алтынай во сне юноши божественного происхождения. Этот юноша именуется в эпосе сыном хур'а, причем термин *хур* переводится обычно словом «ангел», в то время как в более точном его понимании в киргизском языке оно обозначает «дева рая»; гурия («кур кызы») ³¹. Неустойчивость в толковании этого термина приводила нас к мысли, что за ним должно скрываться какое-то иное содержание. Высказанное С. П. Толстовым в его статье «Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века» ³² соображение об этимологическом совпадении имени или, точнее, титула брата хорезмийского царя — Хурзад (Хурразад) с древним среднеазиатско-иранским царским титулом Вах-риг — «сын бога» (солнца), позволяет нам высказать предположение о том, что в данном случае под термином *хур* также скрывается «солнце». Тогда мы могли бы и в Алмамбете видеть сына божества — солнца (это подтверждается и излагаемыми ниже сравнительными данными).

³⁰ В. В. Радлов, Образцы народной литературы северных тюркских племен, т. V, стр. 527.

³¹ К. К. Юдахин, Киргизско-русский словарь, М., 1940, стр. 400.

³² «Советская этнография», 1946, № 2, стр. 101.

Пользуясь случаем, укажем, что в работах Беллью и Р. Ша³³ мы натолкнулись на сюжеты, чрезвычайно близко напоминающие в отдельных деталях историю Алмамбета и другие эпизоды «Манаса». Беллью приводит в своем дневнике (стр. 247, 248) рассказ из мусульманского сочинения «Тазкира Бахра-Хан», написанного в XI в. и переведенного с персидского оригинала на турецкий язык. В этом рассказе излагается история царской дочери Аланоры Туркан. В то время как она молилась ночью, перед ней явился архангел Гавриил и впустил ей в рот каплю света³⁴. Спустя несколько месяцев она была испугана до обморока появившимся перед ней тигром (ср. с мотивом поедания беременной Чийирды сердца убитого тигра), а еще через несколько месяцев она родила сына. Ее отец был сильно разгневан и приказал собраться своим вельможам, сановникам, мудрецам и духовным лицам, чтобы исследовать поведение дочери. В эпосе «Манас» муж Алтынай (матери Алмамбета) — Азиз-хан, подозревая ее в нецеломудрии, позвал счетчиков, писцов и гадателей и заставил их подсчитать число дней и количество месяцев, после чего признал Алмамбета своим сыном. Родившийся у Аланоры мальчик 5 лет был отправлен в школу и в 6 месяцев одолел все науки, тайные и явные. Алмамбет в 6-летнем возрасте был отправлен на обучение тайнам чародейства к 60-главому дракону. Далее Беллью излагает историю Сатока Бахра-хана, взятого после смерти отца под покровительство дядей Гарун Бахра-ханом. В 12-летнем возрасте Саток «принял ислам от Абу Назара Самани», пришедшего в Кашгар в качестве распространителя ислама из Бухары. Содержание этого эпизода, описывающего встречу Сатока с Абу Назаром и принятие Саток ислама, имеет общие черты с упомянутым ранее эпизодом, в котором содержится описание встречи Манаса со старцем Айкожо и обращения Манаса в ислам. Среди персонажей «Манаса» также встречается лицо, носящее имя Абу-Насыр. В дальнейшем Саток вступает в борьбу со своим дядей — язычником Гаруном и убивает его. Этот мотив аналогичен мотиву убийства Алмамбетом своего отца, отказавшегося стать мусульманином. Р. Ша (стр. 246, 247) сообщает слышанный им рассказ о царе Хазрат Султани, который был сыном языческого царя и «был обращен в правую веру Абдул-Насар Саманием, миссионером из Багдада». Набрав дружину из знатных молодых людей, Хазрат Султан явился во главе ее к отцу, повелевая принять ислам. Тот отказался. Его схватили и поставили на землю, которая стала его поглощать. Постепенно он совсем ушел в землю. Этот вариант рассказа, изложенного Беллью, также близок к названному мотиву в «Манасе».

Отмеченные нами совпадения, конечно, не являются случайными. Они свидетельствуют о том, что сказителями «Манаса» на одной из стадий формирования эпоса использованы и творчески переработаны издавна распространенные в Восточном Туркестане, а следовательно, и среди киргизов, старинные мусульманские легенды (в том числе об Огуз-кагане).

Коснемся еще одного важного вопроса — мифологических сюжетов. Наиболее отчетливо они выражены в сказе о дивах и пери и в описании путешествия Манаса в Мекку.

В сказе о дивах и пери повествуется о том, как 600 стрелков, отправленных Манасом на охоту и возвращавшихся с добычей из 700 архаров и кулжа, встретили одноглазого великана. Див-циклоп захваты-

³³ Беллью, Кашмир и Кашгар. Дневник английского посольства в Кашгар в 1873—1874 гг., СПб., 1877; Роберт Ша, Очерки верхней Татарии, Яркенда и Кашгара, СПб., 1872.

³⁴ Беллью приводит для сравнения легенду об Алан-Коа (прародительнице монголов), зачавшей от луча света, входившего через отверстие вверху палатки и вливавшегося ей в рот ночью, когда она спала. Она была обвинена в нецеломудрии, но доказала свою невинность.

вадет 400 стрелков и начинает бросать их в пещеру. Один из охотников Куту-мерген стреляет в глаз циклопу, убивает его и освобождает 92 томившихся в пещере пленников, сидевших на цепи от 2 до 7 лет. Один из них рассказал, что, странствуя, он прибыл в страну «итаалы», где женщины были неописуемо красивы, а мужчины подобны собакам. Наличие мифа о циклопе в киргизских верованиях было отмечено в статье Ф. Пояркова³⁵, в которой он приводит легенду об одноглазом человеке — «жалгыз көз». В ней мы наблюдаем любопытную контаминацию мифа о циклопе с легендой о человекоподобных существах с медными клювами («жез-тумшук») или с медными когтями («жез-тырмак»). При этом все основные элементы мифа об одноглазом великане совпадают с казахским сказанием о циклопе, записанным в 1900 г. на берегу Аральского моря Л. С. Бергом³⁶, и вместе с тем с гомеровским сказанием о Полифеме, распространенным в различных вариантах в Европе, среди народов Кавказа, Средней Азии, встречающемся на Алтае³⁷ и т. д. Объединение в одном сказании мифа о циклопе с легендой о «жез-тырмак» мы встречаем и у казахов в записях М. Миропиева³⁸. Обычно принято считать появление такого мифа о циклопе результатом заимствования через фольклор европейских народов. Однако возможны, по видимому, и другие пути проникновения мифологических сюжетов. Н. Я. Никифоров в своем собрании сказок алтайцев³⁹ приводит сказку об одноглазе-людоеде, первая часть которой в общих чертах совпадает с киргизским и казахским фольклорным сюжетом о циклопе. Зато вторая часть сказки излагает версию, близкую к киргизской эпической, — о посещении страны, в которой мужьями красивых женщин являются мужчины-собаки (вернее, люди с собачьей головой). Врагом этих людей («нохой-эртын») и был одноглазый людоед, по имени Киргис. Эта сказка тесно связана с киргизским мотивом в эпосе и по содержанию, и по названию страны (кирг. «итаалы» — < «ит» — собака), и людей (алт. «нохой — эртын» < монг. «нохой» — собака), и по имени людоеда в алтайской сказке. Отметим, что А. Диваевым⁴⁰ среди казахов записано поверье о птице «ит-ала-каз» (атайка), из яиц которой якобы выводятся гончие собаки, называемые «кумай». Подобную легенду о том, что снежный гриф — «кумай» выводит из своих яиц щенят, мы слышали и среди киргизов. Легендарная собака «кумайык», от которой никакой зверь не может укрыться, является, по воззрению киргизов, начальником (покровителем, предком?) — «төрө» — собак. В китайских летописных источниках, относящихся к V—VII вв. н. э., в повествовании о восточных иноземцах описывается царство женщин, находящееся в 1000 ли от царства Фусань (на восток от Среднего царства). Тело этих женщин — белое и чистое, но обросшее волосами, сосцов на груди они не имеют. Родят мальчиков. Становятся беременными от того, что входят в реку. Тут же сообщается, что в 506 г. житель области Пху-ань был занесен ветром на море к одному острову. Мужчины, которых он увидел, имели стан человека с собачьей головой. Голос их походил на собачий лай⁴¹. Чрезвычайно близкий к этому сюжет мы находим у Плато

³⁵ «Кара-киргизские легенды, сказки и верования», Памятная книжка Семиреченской области на 1900 г., Верный, 1900, стр. 29.

³⁶ Л. Берг, Киргизское сказание о циклопе, «Этнографическое обозрение», 1915, № 3—4, стр. 62.

³⁷ См., например, В. С. Миллер, Кавказские сказания о циклопах, «Этнографическое обозрение», 1890, № 1, стр. 25 и сл.; его же, Новые варианты сюжета о Полифеме (одноглазе), «Этнографическое обозрение», 1891, № 2, стр. 202 и сл.

³⁸ М. Миропиев, Демонологические рассказы киргизов, СПб., 1888, стр. 19 и сл.

³⁹ «Аносский сборник», Омск, 1915, стр. 245, 246.

⁴⁰ «Этнографическое обозрение», 1908, № 1—2, стр. 149.

⁴¹ Иакинф, История о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена, ч. II, СПб., 1851, стр. 52, 53.

Карпини в его «Истории монгалов» (перевод А. И. Малеина)⁴². Возвращаясь через пустыню, татары пришли в страну, где чудовища-женщины имели человеческий облик, а мужчины походили на собак.

Таким образом, не подлежит сомнению, что этот фольклорный мотив, широко распространенный в средние века и отмеченный у монголов, а в наше время — у алтайцев и киргизов, восходит к глубокой древности и возникает, повидимому, с одной стороны, в Греции (встреча аргонавтов с псоглавцами в мифе о «Золотом руне»), а с другой — на Дальнем Востоке. Весьма возможно, что этот мотив проник в киргизский эпос очень давно; связь же его с дальневосточным мифотворчеством может считаться более, чем вероятной.

Среди различных элементов этнографического характера, с которыми мы встречаемся в «Манасе» и которым в данной работе не представляется возможным дать подробную характеристику, значительное место занимают личные имена многочисленных героев эпоса, большое количество данных по топонимике и этнонимике.

Даже беглое ознакомление с данными по ономастике «Манаса» показывает, что тщательный анализ этих данных может в дальнейшем привести к весьма ценным выводам. Остановимся на отдельных примерах. В имени одного из главных героев эпоса «Манас» — Конгурбая легко усматривается параллель с именем также виднейшего героя калмыцкого эпоса «Джангар» — Хонгора. В то время как в киргизском эпосе Конгурбай олицетворяет темные, злые, враждебные киргизам силы, в калмыцком эпосе Хонгор выступает в качестве положительного героя, борющегося за правое дело Джангара. Такая противоположная трактовка эпических героев, носящих сходные имена, вполне естественна, поскольку не только в эпосе, но и в истории киргизы и калмыки часто оказывались во враждебных отношениях друг с другом. Не касаясь крайне важных заключений, вытекающих из этого сопоставления, приведем другое, напрашивающееся сравнение. Имя калмыцкого богатыря Жолоя в эпосе «Манас» поразительно совпадает с именем монгольского (халхасского) князя Шолоя (XVI—XVII вв.), известного под именем Сецен или Цецен-хана⁴³. Эпическое сказание о Шолое Убаши хон-тайджи, дошедшее в ойротской версии, повествует о событиях конца XVI в. Не исключено, что эпический Жолой и исторический Шолой — одно и то же лицо, так как на некоторых этапах своей истории киргизы близко соприкасались с монгольским миром, в том числе, вероятно, и с Халхой. В одном из эпизодов «Манаса» фигурирует хан, владетель одного из 11 городов Восточного Туркестана — Дагалака, по имени Курмус-ша. Это имя является, по нашему мнению, не чем иным, как именем тэнгрия Хормуста (Индры) из буддийско-шаманской мифологии. Если сюда прибавить имя сподвижника Манаса — хана Кокетея, тождественное имени Когутэй (божества из шаманского пантеона), в монгольском фольклоре, то станет очевидным, что мы имеем дело с определенным слоем в «Манасе», появление которого стало возможным на почве наличия среди киргизов представлений, примыкающих к буддизму в его монгольской разновидности.

Очень любопытными являются совпадения личных имен героев эпоса с данными топонимики, причем последние в значительном количестве локализируются в пределах Восточного Туркестана. Не говоря уже о том, что на этой территории мы находим и город, и реку под именем Манас, здесь же встречаем реку Урунгу, совпадающую с именем эпической богатырши Оронго, населенный пункт Малгун в Хотанском оазисе (имя страшного одноглазого великана в «Манасе») и т. п.

Критическое изучение топонимики и вообще географических позна-

⁴² «История монгалов», СПб., 1911, стр. 19, 20.

⁴³ Баранов, Словарь монгольских терминов, Материалы по Маньчжурии и Монголии, вып. 36, Харбин, 1911, стр. 200.

ний киргизов, получивших отражение в «Манасе», может стать самостоятельной темой для исследования и сулит много интересного и для этнографа.

Что касается заключенных в «Манасе» богатых материалов по этнонимике, их изучение несомненно поможет разрешению отдельных вопросов этногенеза киргизов, как и освещению некоторых других проблем⁴⁴.

V

Естественно, возникает вопрос: какое место занимает эпос «Манас» в ряду других эпических произведений и с какими из них, насколько это позволяют судить этнографические данные, «Манас» особенно тесно связан общностью содержащихся в нем сюжетов и всего колорита?

В любезно предоставленной нам акад. С. А. Козиным копии письма известного монголоведа В. Л. Котвича, адресованного акад. В. М. Алексееву и посвященного предпринятому в СССР изданию памятников монгольской литературы, содержится очень ценное и прозорливое указание по интересующему нас вопросу. Отмечая, что исследование С. А. Козина о тесной связи таких монгольских литературных явлений, как «Сокровенное сказание», «Джангариада» и «Гесериада», может «дать толчок для проведения изысканий в еще более широком масштабе — в области творчества всех кочевых народов на безграничных степных пространствах Евразии», В. Л. Котвич пишет: «Ведь, надо думать, не случайным является факт, что кочевые народы, последовательно принимавшие, один после другого, власть на этих пространствах, оставили после себя ряд выдающихся творений, в которых отразилась вся их внешняя история и устремления народного духа. Так, тюрки VIII в. начертали на каменных памятниках в Монголии рассказ о своих героических деяниях; от сменивших их уйгуров сохранилась до настоящего времени поэма об Огуз-кагане; их преемники киргизы создали и хранят в народной памяти величайшую в мире эпопею о богатыре Манасе, его сыне и внуке; наконец, монголы создали героическую трилогию, приуроченную к трем фазам их великого прошлого. Если между деятельностью всех этих народов существовала не только хронологическая преемственность, но и, как уже достаточно выяснилось, тесная связь в учреждениях их политической, социально-экономической, административной и культурной жизни, то является вполне естественным предположить существование также и общих литературных традиций». И действительно, знакомство с упомянутыми памятниками монгольского эпоса убеждает нас в том, что киргизский эпос «Манас» близок к ним и по некоторым композиционно-структурным признакам, и по трактовке отдельных эпизодов, и по манере обрисовки образов эпических богатырей, и по ряду других чисто литературных приемов (эпитеты, сравнения и т. д.), как и по многим этнографическим сюжетам и деталям, и поэтому должен быть рассматриваем и изучаем в самой тесной связи с монголо-ойратским эпосом, а также с эпосом народов, населяющих Саяно-Алтайское нагорье.

Именно сюда — в Монголию, Туву, Алтай, минусинские степи и Синьцзян уводят нас не только уже прощупываемые общие фольклорные и этнографические сюжеты, но и этнические, исторические и культурные связи киргизского народа. Идя по этому пути, этнограф сможет, как нам думается, достичь наиболее эффективных результатов в овладении эпическим материалом как этнографическим источником. Однако было бы неправильным делать из сказанного вывод о том, что следует игнорировать те большие и тесные связи, которые существовали и существ-

⁴⁴ См. нашу статью «К семантике киргизских этнонимов», «Советская этнография», 1946, № 3.

вуют между киргизским эпосом и эпосами народов Средней Азии и Казахстана. Наоборот, именно изучение и тех и других линий соприкосновения киргизского эпоса поможет этнографу правильное и полнее выявить основные пути сложения важнейших этнографических сюжетов в эпосе «Манас».

VI

Мы постарались дать краткую характеристику этнографических сюжетов в эпосе «Манас». Какие же выводы общего характера могут быть сделаны из нашего знакомства с этим ценнейшим памятником эпического творчества?

Нам представляется, что изучение этнографических сюжетов в эпосе «Манас» должно привести к выводу в научный обиход новых этнографических материалов, представляющих для науки самостоятельный интерес. Очевидно, что содержащийся в эпосе этнографический материал даст ценные дополнительные данные для этнографического познания киргизов, тем более, что многие явления народного быта уже утрачены, а существующая литература крайне бедна проверенными фактами. Анализ этнографических сюжетов в эпосе, с использованием сравнительно-этнографического метода исследования, поможет вскрыть многие важные стороны истории культурной жизни киргизского народа и его взаимоотношений с соседними народами.

Все сказанное позволяет нам выдвинуть задачу освоения и исследования замечательного памятника киргизской культуры — эпоса «Манас», как одну из важнейших задач этнографической науки в Киргизии.

Должна быть прежде всего проделана большая и кропотливая работа по изучению текста различных вариантов эпоса с целью выявления и систематизации содержащихся в эпосе этнографических материалов. Эти материалы, будучи приведены в систему, должны в дальнейшем подвергнуться сравнительно-этнографическому анализу и сопоставлению с фольклорно-этнографическими данными, касающимися народов Южной Сибири, Центральной и Средней Азии.

Извлеченные из эпоса (но рассматриваемые не изолированно от него) и анализированные таким образом этнографические материалы, вкупе с другими источниками и исследованиями исторического, этнографического и филологического характера, послужат решению важной культурной и политической задачи — реконструкции тех этапов, которые прошла в своем развитии киргизская культура.
